Ph. U.
76 d

Zh. U. 76d

Bullinger

Was ist Philosophie, was nicht?

Offene Briefe

an

Herrn Professor Dr. **Frohschammer in München,**

als Antwort auf seine „Erwiderung" in Nro. 130 der „Augsburger Allgemeinen Zeitung."

Von

Anton Bullinger,

k. Studienlehrer.

Zweite Auflage.

München, 1863.

E. A. Fleischmann's Buchhandlung (A. Rohsold).

5-A.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Seite.

Einleitung 1

I. Hegel, „der bedeutendste deutsche Philosoph der Neuzeit"; seine „Formelkrämerei". — Ist die deutsche Philosophie in Verruf gekommen? und was ist Schuld daran? — Der Ausdruck „Abstraktionsplunder" 3

II. Die ontologischen Kategorien und ihre Bedeutung . . . 12

III. „*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.*" Die katholische Philosophie. — Hegel's Christenthum. — Das Gleichniß vom verlorenen Sohn . . 27

IV. Erstes und zweites Glied einer rhetorischen Anaphora . . . 37

V. Die Philosophie und der religiöse Glaube. — Bruch mit der bisherigen Metaphysik 42

VI. Verunglückte Anknüpfungsversuche. — Noch ein paar Bemerkungen 51

Hochgelehrter Herr Professor!

Wie Sie wissen, bin ich gegen den nach meiner Ueberzeugung auf Unkenntniß der Sachlage und perfider Tendenz beruhenden Zeitungslärm, der sich in Betreff des kirchlichen Einschreitens gegen Ihre und die Günther'sche Philosophie in den Tagen des April allenthalben erhob, in der „Allgemeinen Zeitung" mit einem Aufsatz, überschrieben: „Günther und Frohschammer" vor die Oeffentlichkeit getreten. Gegenüber der Verdächtigung, als ob die Kirche durch ihr Vorgehen gegen Sie und Günther die neue, insbesondere die neue deutsche Philosophie vernichten und dafür eine „veraltete" zurückführen wolle, wies ich darauf hin, daß Ihre Philosophie wie die Günther'sche von dem, was man sonst unter neuer und neuer deutscher Philosophie versteht, wohl zu unterscheiden sei, und daß insbesondere die Günther'sche gerade wegen ihrer wie mit aller frühern so auch mit der neuen deutschen Philosophie im Widerspruch stehenden Aufstellungen verurtheilt worden. Ich zeigte ferner, daß man sonst den abstrakten Unterschied zwischen alter und neuer Philosophie, wie ihn die Zeitungscorrespondenten voraussetzten, nicht kannte, daß insbesondere Hegel, den ich hiebei für den bedeutendsten deutschen Philosophen der Neuzeit erklärte, seine Philosophie im innigsten Zusammenhang mit der Philosophie der Vorzeit wissen wollte. Erst Günther und Sie hätten durch Ihre Aufstellungen

mit der bisherigen Philosophie gebrochen, ersterer, weil ihm alle bisherige Philosophie wegen ihres Substanzbegriffes als pantheistische, heidnische Philosophie galt, Sie, weil Ihnen alle bisherige Philosophie „Abstraktionsplunder“ zu sein scheine. Um noch mehr das Unstatthafte der Confundirung und Identificirung der neuern Philosophie mit der Ihrigen zu constatiren, verwies ich auf Ihre Vergleichung der neuern Philosophie seit Cartesius mit dem verlorenen Sohne. Zuletzt sah ich mich gegenüber der Insinuation der Zeitungscorrespondenten, als ob die Kirche die Philosophie überhaupt nicht ertragen könne, veranlaßt, ein allerdings scharfes Urtheil gegen Ihre Philosophie auszusprechen.

Dagegen traten Sie nun in Nro. 130 der „Allgemeinen Zeitung“ mit einer „Erwiderung“ hervor, in der Sie mich vor Allem als Hegelianer verdächtigen und lächerlich machen wollen. Von Ihrer Philosophie, meinen Sie, scheine ich nichts weiter zu wissen, als daß Sie einmal den Ausdruck „Abstraktionsplunder“ gebraucht haben sollen und die neuere Ppilosophie in ihrem Verhältniß zum Christenthum mit dem verlornen Sohne verglichen haben. Den Ausdruck „Abstraktionsplunder“ aber könnten Sie, wenn Sie ihn je gebraucht, nur von der Hegel'schen Philosophie gebraucht haben und auch das Gleichniß vom verlorenen Sohn hätte ich nicht richtig referirt. Dann schleudern Sie mir in einer rhetorisch sehr gelungenen Anaphora ein „unwahr“ nach dem andern in's Gesicht, und führen insbesondere aus, daß Sie nie behauptet hätten, die philosophische Continuität sei abzubrechen; vielmehr sagten eine Menge von Stellen in ihren Schriften gerade das Gegentheil. Doch hätten Sie allerdings die Ueberzeugung ausgesprochen, daß nur Ihre auf das historische Bewußtsein der Menschheit basirte Philosophie aus der „Formelkrämerei“ herausführen und die Philosophie wieder für's Leben fruchtbar machen könne. Dann stellen Sie mich auf das gleiche Niveau der Kenntniß Ihrer Philosophie mit einem Landpfarrer in der Gegend „zwischen Regensburg und Straubing“, der meinte, in Ihren verbotenen Büchern stehe geschrieben, „daß der menschlichen Natur freistehen soll alles zu thun, was sie nur will und verlangt.“

Zuletzt lassen Sie aus meiner „Unwissenheit“ in Bezug auf Ihre Philosophie auf den Werth dessen schließen, was ich über Günther gesagt habe. — Auf diese „Erwiderung“ erhalten Sie hiemit in vorliegenden Briefen meine, Ihre Insinuationen zurückweisende, Ihre Einwendungen und Aufstellungen widerlegende, Ihren „philosophischen“ Standpunkt beleuchtende und mein in der „Allgemeinen Zeitung“ gefälltes Urtheil rechtfertigende Antwort.“

I.

Hegel, „der bedeutendste deutsche Philosoph der Neuzeit“; seine „Formelkrämerei“. — Ist die deutsche Philosophie in Verruf gekommen? — und was ist Schuld daran? — Der Ausdruck „Abstraktionsplunder“.

Sie schreiben, mein Kopf scheine eingenommen zu sein von Hegel, und sich in einer eigenthümlichen Hegelisch-katholischen Gährung zu befinden. Wessen Kopf in der That in „Gährung“ sich befindet, d. h. in Confusion und Unklarheit, könnte Ihnen aus dem Inhalt vorliegender Briefe noch klar werden. — Den Hegel betreffend habe ich Ihnen folgende Geständnisse, resp. Erklärungen zu machen. Ich habe allerdings alle Hochachtung vor Hegel, dem großen Restaurator der vernünftigen Dialektik, wie sie in allen wahrhaft philosophischen Zeitaltern herrschend war, dem, wie ich in der „Allgemeinen Zeitung“ sagte, nach meiner Ueberzeugung bedeutendsten deutschen Philosophen der Neuzeit. Um diese Hochachtung vor der Hegel'schen Dialektik zu haben, braucht man den Hegel nur zu studiren, aber ex ipsis fontibus, nicht etwa bloß nach einem oberflächlichen Compendium der Geschichte der Philosophie, in welchem die nach einander aufgezählten Kategorien Ihnen allerdings den Eindruck von armseligem „Formelwerk“ gemacht haben mögen. —

„Ohne durch das Feuer der Hegel'schen Dialektik hindurchgegangen zu sein, kann man in der Wissenschaft nicht selig werden“, sagt Franz von Baader (Werke II, 141. IV, 121 ff.). Was hier

Baader ausspricht, das habe ich auch an mir erfahren. Ich habe früher auch ungefähr so wie Sie über Hegel räsonnirt, als den Identitätsphilosophen, der die Einerleiheit von Allem lehre, als den Pantheisten, dem Alles Gott sei, als den dialektischen Sophisten, der aus dem Nichts Gott entstehen lasse. Das verstand ich eben damals nicht besser; jetzt aber weiß ich, daß ich damals nichts Wahres gewußt über Hegel und daß es einfach erlogen sei, daß Hegel die Einerleiheit von Allem lehre und daß er folglich Pantheist in diesem Sinne sei, sowie, daß nur der Unverstand aus Hegel kann herauslesen wollen, er lasse Gott aus dem Nichts entstehen. — Zu dieser Ueberzeugung bin ich durch das allerdings einige Zeit erfordernde Studium der Hegel'schen Werke gekommen, und ich habe, wie gesagt, an mir die Wahrheit dessen erfahren, was Baader von der Bedeutung der Hegel'schen Dialektik sagt.

Man wird wahrhaftig, das ist meine wohlbegründete Ueberzeugung, nicht fertig werden mit Hegel, so lange man zu ihm eine bloß negirende Stellung einnimmt. Man muß sich vielmehr in den Umkreis seiner Stärke stellen, man muß den vernünftigen Begriff und seine Dialektik, die Hegel nicht erfunden, worauf er gar keinen Anspruch macht, sondern nur wieder begriffen, dem vernünftigen Bewußtsein unserer Zeit wiedergebracht hat, anerkennen, und so den Hegel über sich selbst hinausführen. Daß man in Hegel nicht aufgehen dürfe, das weiß ich sehr gut. Ich bin gerade mit der Ausarbeitung einer Metaphysik beschäftigt, in der ich genau die Grenze der Hegel'schen Philosophie bezeichne und sie beziehungsweise widerlege. Andeutend kann ich hier bemerken, daß diese Grenze der Hegel'schen Philosophie in der inhaltlichen Bestimmung des wahren Wesens der Dinge liegt, darin, daß Hegel die Wirklichkeit in sein „absolutes Denken" ausmünden läßt, das dem menschlichen Gedanken seiner ganzen Wesenheit nach offenbar sein soll. Ich weiß nicht, ob Sie das verstehen; aber dieß ist, bin ich überzeugt, der Punkt, an dem Hegel anzupacken, wo er, nach einem Hegel'schen Ausdruck, aufzuheben, über sich hinauszuführen ist, und es soll der Versuch von mir seiner Zeit erscheinen.

Sie sehen also, Herr Professor, mein Kopf ist nicht eingenommen von Hegel, wie Sie das meinen. Ich gehe nicht im sog. Hegelianismus auf; nur umgehe, verwerfe ich den Hegel nicht in dem, worin seine wahre philosophische Bedeutung liegt. Das belieben Sie zu thun, Sie sagen in Ihrer „Erwiderung“: „Habe ich den Ausdruck „Abstraktionsplunder“ je gebraucht, so bezieht er sich sicher auf die Hegel'sche Philosophie, resp. die liebenswürdigste Seite derselben, durch welche es hauptsächlich geschehen ist, daß im Ausland und bei uns selbst die deutsche Philosophie in Verruf gekommen und eine so große Abneigung und Geringschätzung gegen philosophische Schriften besteht, als welche nur dunkle Phrasen enthalten, aus denen nichts zu lernen sei.“ — Wenn man einen Professor der Philosophie so reden hört, so wird man unwillkürlich an Mephisto erinnert, wenn er zu Faust sagt: „Ihr sprecht schon fast wie ein Franzos!“ Daß die deutsche Philosophie und zwar gerade die Hegel'sche in Verruf gekommen, das ist, so überhaupt ausgesprochen, unrichtig. Sie ist weder in Deutschland noch im Ausland so absolut um den Credit gekommen, wie Sie meinen. Ich scheine Ihnen wohl der einzige Schwärmer für dieselbe zu sein. Kennen Sie die Berliner Hegelianer nicht, deren philosophisches Organ „der Gedanke“ ist? Da sind, soweit ich sie kenne, was Wissenschaftlichkeit betrifft, ganz respektable Leute darunter, denen ihre Gegner in Beziehung auf Schärfe und Gediegenheit des Gedankens nicht das Wasser reichen können. Kennen Sie den Erdmann, den Kuno Fischer nicht? Der Letztere spricht in seiner Geschichte der neueren Philosophie die Ueberzeugung aus, daß, so viele Versuche und Anläufe auch schon gemacht worden seien und gemacht werden, man dennoch in der Philosophie noch um keinen Schritt über Hegel hinausgekommen sei. Darin stimme ich demselben vollkommen bei. Die wirklich sich der Mühe des Gedankens unterziehen und zu dem, was eigentlich Philosophie ist, vordringen, gehen im Wesentlichen noch in Hegel auf, und die über ihn hinausgekommen zu sein vermeinen, diese sind entweder auf höchst unphilosophischem Wege über ihn hinausgekommen, oder sie haben nie eine Ahnung von dem was Philosophie ist gehabt.

Der Letzteren sind heutzutage sehr Viele, und es ist wahr, was Kuno Fischer sagt (Gesch. d. neuern Philos. I, S. 2): „In ein Chaos einzelner Erscheinungen, welche bunt und regellos auftauchen, scheint das Wesen der Philosophie sich selbst verloren zu haben.“ Dieser miserable, gedankenverlassene Zustand der Tagesphilosophien ist nach meiner Ansicht der Hauptgrund, warum die Philosophie allerdings bei Vielen um den Credit gekommen. Wenn die deutschen „Philosophen“, resp. „Philosophie-Professoren“ selbst einmal keine Ahnung mehr haben von dem Werthe der Philosophie, die früher der Stolz Deutschlands gewesen, auch des katholischen Deutschlands — ich erinnere an Nüßlein, Rixner u. A., Franz von Baaders Urtheil über die Hegel'sche Dialektik ist oben angeführt — wenn diese selbst über Unverständlichkeit und Formelkrämerei derselben lamentiren, wie Sie das thun, sollten dann die deutschen Philister noch eine hohe Meinung von der Philosophie haben können, sollten dann Diejenigen, die oft ohne nur das Gymnasium absolvirt, geschweige denn philosophische Studien gemacht zu haben, den sog. exakten Wissenschaften obliegen, nicht ganz beruhigten Gewissens verächtlich auf alle Philosophie herabsehen? Und wer wollte es vollends den Engländern verdenken, wenn sie sich oft wie neuerlichst wieder geschehen, über die philosophische Sprache der Deutschen despektirlich auslassen, die nur dazu da sei, um etwas zu sagen zu scheinen, in der aber nichts gedacht werde und deren Hohlheit darin sich erprobe, daß man sie unmöglich in's Französische oder Englische übersetzen könne! Es ist etwas Wahres an dem, was der Engländer sagt; es ist schwer, deutsche Philosophie, zumal, wenn man sie nicht versteht, in's Englische zu übersetzen. Ein Volk, dessen Gedanken in den Vorstellungen von Maß und Gewicht aufgehen, dessen Sprache hat auch keinen Ausdruck für den vernünftigen Begriff dessen, was Objekt der Philosophie ist. Darum muß denn der Engländer das Nämliche auch von der philosophischen Sprache der alten Griechen sagen, die auch ein das Feld des Geistes cultivirendes Denkervolk und nicht ein Krämervolk waren; und in der That sehen wir auch die Engländer seit ihrem Baco über den

Platon und Aristoteles den Stab brechen, d. h. über den spekulativen Gedanken der Wirklichkeit absprechen, ohne sich erst die Mühe zu geben, ihn zu erfassen.

Der Philosophie den Vorwurf machen, sie sei unverständlich und drechsle hohle Phrasen, das heißt gewöhnlich soviel als ärgerlich darüber sein, daß man in einem philosophischen Buche nicht sogleich sich zurecht finde, daß man da nicht seine ordinären, hausbackenen Vorstellungen antrifft und daß einem zugemuthet wird, erst etwas zu lernen und sich der Mühe des Gedankens zu unterziehen. So ist es bei den Herren nicht gemeint; das Ding ist ja deutsch geschrieben, und sie haben gesunden Sinn und wohl auch einen gesunden Hausverstand; folglich soll gleich Alles klar sein, und keine weitere Mühe kosten. Da dann dem nicht so ist, und einem „von alle dem wird so dumm, als ginge ein Mühlrad im Kopfe herum", so ist man sogleich mit dem Schluß bei der Hand: Also taugt sie nichts, die Philosophie, ist hohle Phrasenmacherei, Formelkrämerei, ganz so, wie Herr Professor in Ihrer „Erwiderung" (!) aus Ihren Schriften citiren. — Hegel sagt einmal von solchen Leuten: Wenn einer Schuhe machen will, so versteht es sich von selbst, daß er erst in die Lehre geht und das Schusterhandwerk lernt, und so ist es überall, bei jedem Gewerbe, in jeder Kunst und Wissenschaft; nur mit der Philosophie soll es sich anders verhalten, da will jeder, auch wenn er noch gar nichts gelernt hat, sogleich begreifen und absprechen.

In diesen Verhältnissen liegt nach meiner Ansicht der Hauptgrund, warum die deutsche Philosophie sowohl bei uns als auch im Ausland in Verruf gekommen, aber nur bei denen absolut in Verruf gekommen, die sie nicht kennen und sie kennen zu lernen sich nicht die Mühe geben mögen. Ars non habet osorem nisi ignorantem: das gilt auch hier. Nimmt man noch hinzu, daß unser Zeitalter aus anderweitigen, insbesondere politischen Gründen unmittelbar praktischen Tendenzen hingegeben ist, daß ferner die Hegelsche Philosophie bei aller Großartigkeit ihrer Dialektik den Inhalt der Wahrheit in letzter Instanz im bloßen, wenn auch „absoluten"

Denken aufgehen ließ, wobei sie in Widerspruch mit dem Bewußtsein des Christenthums trat, so muß die vielfache Abneigung und das Vorurtheil gegen die Philosophie uns ganz begreiflich erscheinen.

„Es war," fahren Sie in Ihrer „Erwiderung" nach den oben angeführten Worten fort, „jene Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Philosophie gemeint, durch welche sie, wie die Scholastik für die, welche sich ausschließlich damit beschäftigen, so leicht verhängnißvoll wird, indem „dieselben sich in das Formelwerk eines solchen Systems mühselig hineinarbeiten, das sie dann wie ein Netz umschlingt und fesselt, und von dem sie, wie die Fliegen im Spinnennetz, nicht mehr loskommen, wenn sie nicht zu den seltenen, stärkeren Geistern gehören." — Ich muß Sie hier vor Allem fragen, ob Sie denn den Widerspruch nicht merkten, in dem diese Stelle mit Ihrer eben aufgestellten Behauptung steht. Sie behaupten, wenn Sie je den Ausdruck „Abstraktionsplunder" gebraucht haben sollten, so könnte er sich sicher nur auf jene Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Philosophie ꝛc. beziehen, und ziehen dann unmittelbar darauf die Scholastik in demselben Vorwurf hinein, den Sie gegen jene Hegel'sche „Eigenthümlichkeit" erheben. Verhängnißvoll wird, wie die Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Philosophie, so auch die Scholastik für diejenigen, die sich ausschließlich damit beschäftigen; hier wie dort arbeitet man sich in das „Formelwerk" eines Systems hinein, in dem die gewöhnlichen schwächern Geister wie Fliegen hängen bleiben, aus dem nur die seltenern, stärkeren entkommen. Nach meiner Logik liegt hier ein absoluter Widerspruch vor. Wenn Sie sich corrigiren wollen, werden Sie sagen müssen, daß Sie den Ausdruck „Abstraktionsplunder" nur bezüglich der Hegel'schen Philosophie und der Scholastik gebraucht haben könnten. Doch nicht genug, Herr Professor! Was Sie bezüglich der Hegel'schen Philosophie und der Scholastik als möglich zugeben müssen, warum nicht auch bezüglich der Philosophie des Platon und Aristoteles?

Stehen doch die Scholastiker und Hegel auf jenen Alten, haben sie ja doch von dort ihr „Formelwerk", wie Sie selber wissen und zu wiederholten Malen in Ihren Schriften aussprechen. „Die so-

genannte Ontologie", sagen Sie in einer Ihrer Abhandlungen „Zur Reform der Philosophie" (historisch-politische Blätter, Jahrgang 1855, S. 962) „oder Kategorienlehre, die Bestimmung der allgemeinen Begriffe und ursprünglichen Normen des Denkens . . . sie ist der Stolz und Ruhm auch der neuern Philosophie, wie sie im Grunde genommen aus der alten Philosophie als das Hauptmoment sich geltend gemacht und im Laufe der Jahrhunderte, namentlich in der Scholastik, eine wissenschaftliche Herrschaft ausgeübt hat." Da, wo Sie in Ihrer „Einleitung in die Philosophie" dem Aquinaten den Text lesen, sprechen Sie dieselbe Ueberzeugung aus, daß nämlich Thomas dem Aristoteles folge. Doch was brauche ich hier an Ihre Zugeständnisse zu erinnern? Man müßte ja ein absoluter Ignorant in Betreff der mittelalterlichen Philosophie sein, wenn man nicht wüßte, daß die Scholastiker ihre Kategorien und deren Dialektik, ihren „Formelplan" theils aus Platon, theils aus Aristoteles hatten. Und Hegel findet bekanntlich seine ganze Philosophie, sämmtliche seine logischen Kategorien bei den Alten und spricht, worauf ich in der „Allgem. Zeitung" hingewiesen, das Bewußtsein aus, daß er nur der Wiedererwecker des rechten Verständnisses des Aristoteles sei. Könnten Sie denn nun nicht, da doch auch bekannt ist, daß die Alten auf ihr „Seyn", „Nichtsein", „Werden" u. s. f., auf ihre Ideen, auf ihre logischen Begriffsmomente, diesen „Formelkram" gar sehr versessen waren, und darein gerade das wahre Wesen der Philosophie legten, könnten Sie denn nicht, ja müssen Sie nicht nothwendig zugeben, daß möglicherweise Sie auch von so eines Alten, etwa des Aristoteles „Formelkram" den Ausdruck „Abstraktionsplunder" gebraucht haben könnten? Ein objektiver Grund, warum ihnen der fatale Ausdruck nur in Betreff des Ihnen allerdings sehr unliebsamen Hegel hätte entschlüpfen können, liegt offenbar nicht vor.

Doch, Herr Professor! um was streiten wir denn hier? Sie fassen mich über den Ausdruck „Abstraktionsplunder" ab und citiren in Ihrer „Erwiderung" lauter solche Stellen aus Ihren Schriften, in denen Sie dieselbe Sache, die ich Sie als „Abstraktionsplunder" bezeichnen ließ, als „entgeistertes Buchstabenwerk", „Formelwerk",

„Formelkrämerei“ bezeichnen! Haben Sie denn daran auch gedacht? Ich gestehe Ihnen aufrichtig, daß, als ich den Ausdruck „Abstraktionsplunder“ niederschrieb, ich eine bestimmte Stelle eines Buches, wo Sie ihn gebraucht, nicht im Auge hatte. Ich hatte nur den Ausdruck selbst noch als einen von Ihnen gebrauchten in der Erinnerung und fand ihn ganz und gar signifikant für die Stellung, die Sie sich zur frühern Philosophie geben. Diese aber wollte ich, wie Sie wohl selber gesehen haben, kurz charakterisiren. Wäre mir der Ausdruck „Formelkrämerei“ eingefallen, dann hätte ich wohl diesen vorgezogen. Es ist am Ende einer so bezeichnend, als der andere, und wer den einen gebraucht, kann sicherlich von derselben Sache auch den andern gebrauchen.

Ich könnte mir nun Ihre Schriften und Schriftchen kommen lassen, um nach dem Ausdruck zu fahnden und mich zu überzeugen, wo und wie oft etwa und in welcher unmittelbaren Beziehung gerade Sie das Wort „Abstraktionsplunder“ statt seiner Aequivalente: „Formelwerk“, „Formelkram“, „Formelkrämerei“ɔc. figuriren lassen. Da mir aber Ihre Schriften anderweitig nicht nöthig sind, so verspüre ich dazu keine Lust. Zur Widerlegung Ihres „philosophischen“ Standpunktes und Ihrer Auslassungen gegen mich in der „Allgemeinen Zeitung“ genügt mir vollkommen, was ich vor mir habe, nämlich Ihre drei Abhandlungen in den „Hist.-polit. Blättern“ vom Jahre 1855, betitelt: „Zur Reform der Philosophie“, worin Sie gerade Ihren „philosophischen“ Standpunkt darlegen und sich mit der bisherigen Philosophie auseinandersetzen, und andererseits nebst der Erinnerung aus der allerdings nicht „mühseligen“ Lektüre Ihrer Sachen die Aufzeichnungen, die ich mir, wie immer bei Büchern, die ich mir nicht anschaffen will, aus Ihrer „Einleitung in die Philosophie“ ɔc. gemacht habe und die Sie in Ihrer „Erwiderung“ zu ergänzen die Güte hatten. — Da ich ferner, um ohne Gewissensverletzung mir alle Ihre Schriften kommen lassen zu können, mich erst um Licenz von Seite des bischöflichen Ordinariats umsehen müßte, so werden Sie es wohl begreiflich finden, wenn ich es für überflüssig erachte, wegen einer so ganz und gar irrelevanten Sache

so verschwenderisch mit Zeit, Kosten und Mühe umzugehen. Sollte ich nochmal einen literarischen Gang mit Ihnen zu machen haben, so werde ich bis dahin für das betreffende Citat, resp. die betreffenden Citate Sorge getragen haben. Die Einsicht aber, daß die Sache durchaus irrelevant ist, darf ich Ihnen doch wohl zutrauen. Das Wesentliche meiner betreffenden Erklärung ging dahin, daß Sie mit aller bisherigen Philosophie brechen, sie verwerfen und zwar mit eines Philosophen nicht sehr würdigen Ausdrücken, unter welchen auch der Ausdruck „Abstraktionsplunder" vorkomme. Mehr konnte ein vernünftiger Leser aus meiner kurz und bündig charakterisiren wollenden Erklärung nicht entnehmen. Es wird sich kaum einer gedacht haben, daß also wohl in Ihren Schriften der Reihe nach die Philosophien aller Zeiten die Revue passiren und bei dieser Gelegenheit alle nach einander lakonisch mit dem stereotypen Ehrenprädikat: „Abstraktionsplunder" bedacht werden. Ob Sie überall sagen: „Formelkrämerei", oder abwechslungsweise auch manchmal: „Abstraktionsplunder", das kommt auf Eins hinaus. Wenn einer seine Umgebung immer mit den Namen verschiedener vierfüßiger Hausthiere beehrt, unter andern auch mit dem jenes bekannten Thierleins, das man nach dem Sprüchwort nicht zweimal über das Eis führt, so kann man recht wohl von ihm sagen, er traktire Jedermann mit dem Namen dieses Thierleins. Oder kommt Ihnen vielleicht der Ausdruck „Abstraktionsplunder" im Unterschiede von den andern von Ihnen gebrauchten als Terminus für einen bestimmten, mir etwa unbekannten philosophischen Begriff vor? —

Ich bemerke hier noch, daß von einer „Eigenthümlichkeit" der Hegel'schen Philosophie, die Sie in Ihrer „Erwiderung" geltend machen wollen, nach dem Vorstehenden keine Rede sein kann. Es nimmt sich wahrhaft in logischer Beziehung höchst eigenthümlich aus, wenn Sie von einer „Eigenthümlichkeit" der Hegel'schen Philosophie sprechen und diese so einführen: „Es war jene Eigenthümlichkeit der Hegel'schen Philosophie gemeint, durch welche sie wie die Scholastik" 2c. Die „Eigenthümlichkeit" der Hegel'schen Philosophie ist also keine Eigenthümlichkeit, sondern etwas ihr mit der Scholastik

Gemeinsames! Unter diese Gemeinsamkeit, nicht Eigenthümlichkeit, subsumiren sich aber auch die Alten. Haben Sie ja doch selber in der von mir oben angezogenen Stelle das Bewußtsein ausgesprochen, daß das, was Sie Formelkrämereien nennen, „im Grunde genommen aus der alten Philosophie als das Hauptmoment sich geltend gemacht, namentlich in der Scholastik eine wissenschaftliche Herrschaft ausgeübt und auch der Stolz und Ruhm der neuern Philosophie geworden." — In der That ist die Hegel'sche Logik nichts anderes, als das dialektische System aller in der Geschichte der Philosophie nach einander hervorgetretenen und allemal epochemachenden Momente des Welt- und Gottesgedankens. Was der Hegel'schen Philosophie in dieser Beziehung wirklich eigenthümlich ist, ist die consequente logisch-dialektische Entwicklung, die formelle Vollendung ihrer Logik. Im Uebrigen aber ist, wie gesagt, die „Formelkrämerei" ein ihr mit aller ächten Philosophie aller Zeiten Gemeinsames. Was Sie von dieser angeblichen „Eigenthümlichkeit", die vielmehr etwas aller wahren Philosophie Gemeinsames ist, zu sagen sich erlauben, das ist eo ipso als von aller Philosophie gesagt anzusehen.

II.

Die ontologischen Kategorien und ihre Bedeutung.

Soviel scheint nach Ihren Aeußerungen jedenfalls festzustehen, daß Sie nicht zu Jenen gehören, die sich in das „Formelwerk" eines Aristoteles, Thomas, Hegel „mühselig" hineinzuarbeiten für nothwendig fanden. Sie sind also, wenn Sie je einmal z. B. den Aristoteles oder den Hegel selbst in die Hand nahmen, schon mit dem Vorurtheile an deren Studium gegangen oder vielmehr daran vorbeigegangen, daß darin keine wahre Philosophie, sondern bloße „Formelkrämerei" zu suchen sei. Wer sucht, der findet, und es ist gar leicht, z. B. die Hegel'sche Logik zu durchblättern und in deren über den einzelnen Abschnitten und Paragraphen verzeichneten Kategorien hohle,

dunkle Phrasen zu erkennen. Dunkel vor Allem und dann auch hohl sind diese Kategorien und Begriffsmomente für denjenigen, der in ihnen nicht zu denken versteht. So zeigt einem des Chinesischen Unkundigen ein chinesisches Buch, nur unverständliche Figuren und es mag ihm sein Inhalt als bloße Linienzieherei erscheinen. Bekanntlich hat Aristoteles dem großen Alexander, seinem Schüler, auf dessen Erinnerung, er hätte ihrer Verabredung gemäß die Metaphysik gar nicht herausgeben sollen, da sie doch nicht für die Menge sei, zur Antwort gegeben: sie sei herausgegeben und doch nicht herausgegeben. In der That ist und kann für denjenigen, der sich nie die Mühe gegeben hat, die Philosophie wirklich zu studiren, die Aristotelische Metaphysik, die Hegel'sche Logik nur ein bloßes Formelwerk, ein Buch verschlossen mit sieben Riegeln sein, und er thut am beßten, sie auf der Seite liegen zu lassen. Das werden Sie wohl auch gethan, und es, wie gesagt, nicht für gut gefunden haben, sich erst „mühselig" hineinzuarbeiten. So waren Sie dann freilich von vornherein sicher vor der Gefahr, von dem „Formelwerk des Systems umschlungen und gefesselt zu werden" und wie eine arme Fliege darin hängen zu bleiben. Oder rechnen Sie sich zu den „seltenen, stärkeren Geistern", die noch entkommen mögen, wenn sie sich auch erst „mühselig" hineinstudirt? Eines von Beiden scheint nach der von Ihnen gestellten Alternative nothwendig. Ist nun aber das Erstere bei Ihnen der Fall, gestehen Sie, daß Sie sich nie „mühselig" hineingearbeitet, — die großen Philosophen des Alterthums verwendeten 10—20 Jahre auf das Studium der Formelkrämerei ihrer Vorgänger — so haben Sie durchaus kein Recht, die bisherige Metaphysik als bloße „Formelkrämerei" zu verschreien. Zählen Sie sich hingegen zu den „seltenen und stärkeren Geistern", die glücklich das Formelnetz durchbrechen und entkommen, so erlaube ich mir dieser nicht blöden Anmaßung gegenüber mir auch etwas anzumaßen und zu finden, daß eine besondere Seltenheit und Geistesstärke in Ihnen nicht gegeben sei. Wenn so ein „seltener und stärkerer Geist" durch das dialektische „Formelwerk" der Hegel'schen Logik will hindurchgekommen sein und es hinter sich haben, dann muß er,

wenigstens falls er verächtlich davon sprechen zu müssen glaubt, ein Verständniß derselben an den Tag legen. Das nun aber ist es gerade, was ich bei Ihnen vermisse. Sie reden ja wie etwa der Zögling einer Fußbekleidungsakademie von den philosophischen Kategorien, wo Sie auf dieselben, sei es im Ganzen, sei es im Einzelnen, zu sprechen kommen. Sehr bezeichnend vergleichen Sie dieselben mit einem „philosophischen Leisten" („Zur Reform der Philosophie" II S. 963), über den Alles, was in den Weg komme, ohne Gnade in gleicher Weise geschlagen werde. „So wird z. B., schreiben Sie (ib.), „über den Leisten Substanz Alles in gleicher Weise geschlagen, Absolutes wie Relatives, Geistiges und Materielles und so in schönster Weise Einheit der Substanz gewonnen und dem philosophischen oder unphilosophischen Vorurtheil Genüge gethan." „Ehe", sagen Sie dann, „man der Philosophie die Aufgabe stellt: die Identität von Sein und Denken, Idealem und Realem nachzuweisen, sollte doch wohl erst die Frage untersucht und beantwortet werden: ob denn eine solche Identität oder Wesenseinerleiheit alles Daseins eine rechtmäßige Forderung sei oder nicht! Das läßt sich aber nicht a priori bestimmen, sondern zu diesem Zweck muß das Daseiende selbst geprüft werden; dann erst kann entschieden werden, ob die Einheit, welche der Menschengeist allenthalben sucht, Einerleiheit sei oder Uebereinstimmung, Harmonie." —

Da hätten Sie nun ganz Recht, Herr Professor! wenn Ihre Voraussetzungen richtig wären. Leider ist das aber nicht der Fall. Sie vollführen hier nach dem Vorbilde jenes spanischen Ritters einen Windmühlenflügelkampf, der sich gar nicht zu Ihrem Vortheil ausnimmt. Was Sie bekämpfen, hat noch kein wahrer Philosoph, am allerwenigsten aber Hegel gelehrt. Wenn Sie nur eine halbe Stunde in seine Logik hineinsehen wollten, könnten Sie sich davon überzeugen. Wo ist da von einer Identität im Sinne der Wesenseinerleiheit alles Daseins die Rede? Nirgends. Das Wort „Wesenseinerleiheit" können Sie wohl bei Hunderten, die „ungefähr auf dem gleichen Niveau der Kenntniß" der Hegel'schen Philosophie mit Ihnen stehen, zusammt der Polemik dagegen, als gegen

die eigentliche Intention Hegels, gelesen haben. Bei Hegel selbst aber werden Sie dieß Wort nur in dem Zusammenhang finden, daß er dagegen protestirt, als gegen simple Auffassung der sogenannten Identitätsphilosophie und noch mehr seiner eigenen Lehre, die bekanntlich, eben wegen der Möglichkeit jenes Mißverständnisses, nie Identitätsphilosophie genannt sein wollte. —

Wenn Sie das, was ich gelegentlich der Besprechung der Günther'schen Aufstellung von drei Substanzen in der „Allgem. Zeitung" gesagt habe, mit einiger Ruhe und Ueberlegung gelesen hätten, dann hätten Sie wenigstens zu der Reflexion kommen müssen, daß man über Dinge, die man noch nicht verstanden hat, nicht so vorschnell absprechen soll. Denn verstanden können Sie das dort Geschriebene unmöglich haben; sonst könnten Sie nicht ironisch sich in Ihrer „Erwiderung" dahin auslassen, daß sich wohl die katholische Kirche von mir noch werde bedeuten lassen und zur Einsicht kommen, „daß sie bisher in Bezug auf die Lehre von der Substanz auf dem Holzweg war, und daß die Einheit der Substanz das Richtige sei." Ich sage Ihnen: So wenig Hegel je eine Identität im Sinne der Wesenseinerleiheit alles Daseins gelehrt hat, so wenig hat die katholische Kirche je eine Verschiedenheit der Substanz im Sinne Günthers, überhaupt im Sinne des bloßen und ebendamit — oder man müßte nur nicht bedenken was man sagt — absoluten Unterschieds gelehrt. — Leute, die der Auffassung des Gedankens und seiner Dialektik nicht fähig sind, sollten denselben auch nicht verstehen wollen, und sollten eben die Philosophie auf der Seite lassen. Es gibt Sphären der Wirklichkeit, wo man mit den ordinären Vorstellungen von Identität und Unterschied vollkommen ausreicht. Die Identität ist da nur Identität, der Unterschied nur Unterschied. Dieser Stiefel ist eben dieser Stiefel (identisch mit sich) und ein anderer Stiefel ist eben in Beziehung auf den ersten ein anderer, von jenem unterschiedener Stiefel. Das Wasser ist Wasser und das Bier ist Bier; jedes ist mit sich identisch und sie sind nur von einander unterschieden. Wenn man aber nur ein wenig nachdenken wollte, könnte man finden, daß jener Unterschied der Stiefel, der

alle Identität ausschließt, eben nur ein äußerlicher, zufälliger Unterschied sei, der das Wesen gar nicht berührt, in welchem vielmehr sogar die einander ganz gleichgültigen Stiefel als identisch gedacht werden könnten, falls sie etwa aus demselben Leder, von demselben Schuhmacher, mit gleicher Kunstfertigkeit gemacht wären. Jedenfalls aber verhält sich das wahre Wesen, der Grund aller Wirklichkeit zu dieser und ihren Momenten und Gestaltungen nicht wie ein Stiefel zum andern Stiefel. So viel spricht schon klar aus das christliche Glaubensbewußtsein, dessen Weltschöpfungs-, Welterhaltungs- und Gnadenlehre auf einen innern, wesentlichen Bezug der beiden Seiten, nicht auf einen bloß äußerlichen, zufälligen hinweist, wie das Verhältniß von Stiefel zu Stiefel ist. Dieser Stiefel bleibt Stiefel, wenn ich auch den andern ganz vernichte. Nicht so verhält sich Gott zur Welt, die Welt zu Gott; denke ich Gott hinweg, so ist auch die Welt nicht mehr. — Ein noch passenderes Beispiel zur Versinnlichung dieser Begriffsmomente ist das Verhältniß von Wasser zu Bier. Wasser ist nicht Bier, Bier ist nicht Wasser, sie sind verschieden. Ganz richtig. Aber im Bier, diesem Getränk ist doch auch Wasser, oft sehr viel Wasser und so sind die vermeintlich nur verschiedenen auch wieder beisammen und Eins, identisch. — Da könnten Sie mir nun freilich mit Ihren chemischen Kenntnissen daherkommen und entgegnen, daß in Wahrheit nur diese und jene Stoffe in dem sind, was wir Bier nennen, daß diese aber von einander wesentlich als chemische Elemente verschieden seien und nur in Verbindung mit einander getreten seien. Da würde ich Ihnen nun vorerst vollkommen Recht geben und bemerken, daß jene wenigstens scheinbare Identität des Wassers und Bieres, respective der chemischen Elemente im Bier selbst eben nur eine Versinnlichung, ein Bild sein sollte dessen, was Sie begrifflich im absoluten Verhältnisse, nämlich im Verhältnisse des letzten Grundes der Dinge zu den Dingen, erkennen sollten. Ich würde aber sodann gegen derartige aus der chemischen Küche geholte Argumente geltend machen, daß die Verschiedenheit der Elemente auch noch nach der chemischen Verbindung nur eine Hypothese, eine unerwiesene Voraussetzung sei. Allerdings geht bei der

Krystallisation Wasser verloren und der aufgelöste Krystall gibt Wasser, im Krystall selber aber findet sich kein Wasser und ebenso, wenn Oxygen und Hydrogen sich zu Wasser verbinden, sind diese beiden Elemente nach der Verbindung nicht mehr als solche vorhanden im Wasser, sondern werden als in demselben noch wesentlich geschieden nur vom trennenden Verstande auseinandergehalten. So ist auch das frisch pulsirende Blut des lebendigen Leibes die reine Einheit, die Identität aller Elemente des Leibes, aus welcher sich diese herausdifferenziren, aber auch wieder im beständigen Kreislauf des Lebens in die Identität zurückgeführt und zu Blut aufgelöst werden. —

Das könnte Ihnen ungefähr eine Idee von dem geben, was man in der Philosophie unter Identität und Unterschied versteht. Haben Sie, wenn Sie auch nur ein Compendium der Geschichte der Philosophie über Hegel consultirt haben, da auch vom Unterschied gelesen? Wissen Sie nicht, daß Hegel gerade gegen Spinoza und Schelling so sehr den Unterschied betont. „Alles ist ein wesentlich Verschiedenes und es gibt kein Ding im Himmel und auf Erden, das nicht den Unterschied in sich hätte"; also ist vor Allem Himmel und Erde, Gott und Geschöpf wohl zu unterscheiden. Das können Sie bei Hegel finden. Hegel würdigt den Satz des Aristoteles (met. VII, 13): „*Ἡ ἐντελέχεια ἐν ἄλλοις χωρίζει*", den Satz des bestimmten Unterschieds. Andererseits aber macht er auch wieder — und man muß vernünftiger Weise das Eine thun und das Andere nicht unterlassen — mit demselben Aristoteles geltend: „*Οὐ (γάρ) ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν.*" (met. XII, 10), d. h. es gibt keinen absoluten Unterschied, keinen Unterschied, der nur Unterschied wäre; ein solches Verhältniß oder vielmehr Nicht-Verhältniß gibt es nirgends in der Wirklichkeit, nur der trennende Verstand hält es als unwahren Gedanken fest. Dieses, sofern es in Wirklichkeit ein Dieses ist, ist allerdings nicht Jenes, sofern es ebenfalls ein wirkliches Jenes ist, was es nun sei; aber es ist ein gemeinsamer Grund von Beiden, der ihre Identität ist, zu welchem sie nicht mehr im ausschließenden Gegensatze stehen, wie zu einander. Das ist die Bedeutung der zwei angeführten Sätze

des Aristoteles, das die Bedeutung der Identität und des Unterschieds bei Hegel.

Es ist also keine Rede davon bei Hegel, daß Reales und Ideales, Natur und Geist, Welt und Gott unmittelbar identisch seien. Sie sind verschieden; nur sind Sie im Grunde auch identisch, d. h. sie sind nicht absolut verschieden, so daß von Ewigkeit beide an sich wären, nebeneinander, ohne ursächliche Beziehung des Einen auf das Andere; und im Grunde ist die Wahrheit des Realen das Ideale, der Grund und Träger der Natur, der Geist, der Schöpfer und Erhalter der Welt Gott. Gott und seiner Wirksamkeit gegenüber gedacht ist die Welt = 0!

Das, und nichts anderes ist die Bedeutung des Begriffs der Einen Substanz, wie sie in neuerer Zeit, besonders seit Spinoza geltend gemacht wird. Schon Cartesius hatte gesagt (Princip. Philos. I, 51): „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae plane nulla alia re indigeat, Ens unicum tantum esse potest, nempe Deus. ... Atque ideo nomen Substantiae non convenit Deo et (aliis rebus) univoce.“ Spinoza hat ungefähr auf gleiche Weise den Begriff Substanz bestimmt und nur die Bezeichnung Substanz, endliche Substanz für die „aliae res“ fallen lassen. Er sagt (Eth. I, Definit. 5): Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debet; — porro substantia hujusmodi esse nequit nisi una.“ — In dieser Definition der Einen Substanz, neben der es im nämlichen Sinne des Wortes (univoce) keine Substanz mehr gibt, liegt wahrhaftig der Fehler der Cartesischen und Spinozistischen Philosophie nicht, und es ist nur Gedankenlosigkeit und Unverstand, wenn man immer gegen diese Einheit der Substanz deklamirt als wovon alles Uebel komme. In der That, wer wie Leibnitz gegen diesen Begriff der Einen Substanz sich in Opposition stellt, hat von der Philosophie keine Ahnung. Der Begriff dieser Einen Substanz lag aller ächten Philosophie seit Thales zu Grunde. Es war der

Philosophie von jeher um nichts anderes zu thun, als Alles aus dem Einen und in dem Einen zu begreifen. Die Lehre des Christenthums stimmt ganz mit dieser philosophischen Grundlehre zusammen. Was Spinoza von der Substanz sagt, das sagt das Christenthum von Gott. Darum lag natürlich auch der mittelalterlichen, mit dem Bewußtsein der Kirche sich in Uebereinstimmung wissenden Philosophie der Begriff der Einheit der Substanz in diesem Sinne zu Grunde, und Günther und neuerdings Dischinger haben nicht Unrecht gehabt, wenn sie der Scholastik und dem heil. Thomas insbesondere die Consequenz der Einheit der Substanz zur Last legten. An diesen von Seite Günthers und Dischingers gegen Thomas erhobenen Vorwurf hätten Sie denken sollen, Herr Professor; dann hätten Sie sich die Ironie ersparen können, die Kirche werde durch mich noch zur Einsicht kommen, daß sie in Bezug auf die Lehre von der Substanz bisher „auf dem Holzweg" war.

Nach meiner Ueberzeugung sind vielmehr Sie „auf dem Holzweg", wenn Sie voraussetzen, die Kirche hätte bisher nicht diese Einheit gelehrt. Diese Einheit, den Sinn der Cartesisch-Spinozistischen Substanzlehre hat die Kirche von jeher gelehrt, weil das ein religiöser Grundbegriff des Christenthums ist. Nur hat die Philosophie bis auf Cartesius und Spinoza das Wort substantia weniger in diesem Sinne gebraucht, im Sinne nämlich der absoluten Einheit aller Dinge in ihrem Grunde, in Gott. Der Begriff der Substanz bei den Neuern ist nicht gleichbedeutend mit der Aristotelischen *οὐσία*, welche in lateinischer Uebersetzung bei den Mittelalterlichen substantia heißt. Von diesem Gesichtspunkte aus erklären sich die Mißverständnisse und das wüste Geschrei über den ganz vernunftnothwendigen Begriff der Substanz bei den Neuern. Nach Aristoteles und der Scholastik heißt eine *οὐσία*, substantia sein soviel als 1) in sich bestehen, 2) Träger der Accidenzien sein. In sich bestehend und Träger der Accidenzien sind aber nach Aristoteles nur die Individuen; also: soviele Individuen, soviele *οὐσίαι*; das erste unbewegte Bewegende, Gott, nennt er auch so eine *οὐσία* (met. XII, 6 und 7) und bezeichnet sie näher als *οὐσία ἀΐδιος* oder *πρώτη*,

in der keine bloße Möglichkeit (δύναμις) oder Materie (ὕλη) gegeben sei, sondern reine Wirklichkeit (ἐνέργεια). Dieses scheinbare Auseinanderfallen, diese Verschiedenheit der οὐσίαι als für sich bestehender Individuen, macht indeß Aristoteles, und das ist hier nicht zu übersehen, in seinem Kampf gegen die von Platon als das einzig wahre Wesen der Dinge behauptete Idee, die als Allgemeines zu denken ist, geltend. Diese, die Aristoteles, den Platon offenbar mißdeutend als getrennte, numerisch von den Individuen verschiedene faßt, ist nach Aristoteles eine bloße Fiktion; was in Wahrheit ist, eine οὐσία ist, ist das Einzelne, Individuelle, also die vielen endlichen Existenzen und dann auch Gott. Das, wie gesagt, macht Aristoteles dem Platon gegenüber geltend, respektive seiner Auffassung des Platon. Das ist der Ursprung des alten Begriffs der Substanz.

Es ist nun aber in unserer vorliegenden Frage nicht der Gesichtspunkt des Aristoteles in seinem Kampfe gegen Platon maßgebend, sondern die Aristotelische Auffassung des Verhältnisses der absoluten οὐσία zu den endlichen οὐσίαι, und da kommt denn, was bei Uebersehung des richtigen Gesichtspunktes vorher aufgegeben hätte scheinen können, nämlich der vernünftige Begriff der Einheit im absoluten Grunde, wieder herein. Aristoteles hat allerdings viele Substanzen; es ist ihm aber nur Eine die unendliche und absolute. Die endlichen Substanzen bestehen nicht absolut in sich, haben vielmehr den Grund ihres Bestehens in der absoluten Substanz. „Ἀνάγκη πρότερον Νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦ παντός“, sagt Aristoteles (Phys. II, 5). Dieser weltschöpferische Geist (Νοῦς) ist, wie gesagt, reine ἐνέργεια (Wirklichkeit), d. h. er ist ewig in sich vollendet und hat in keiner Beziehung erst etwas zu werden, aus dem Nichtsein in's Sein überzugehen; genießt indeß im Denken seiner selbst ewig sich selbst und ist ewig selig in diesem Genusse (met. XII, 7). Aus dieser ewig in sich seligen ἐνέργεια des Νοῦς gehen dann im weltschöpferischen Processe die endlichen Gestalten und Wesenheiten (οὐσίαι) hervor, im Uebergang von der δύναμις (ὕλη) zur ἐνέργεια (Wirklichkeit, Form, Zweckbegriff, Geist). Alles wirkliche Leben ist Theilnahme

an der göttlichen *ἐνέργεια*; die *δύναμις* (Möglichkeit) oder *ὕλη* (Materie) aber ist nicht etwa ein neben dem schöpferischen *Noῦς* gleichewiges Princip, woraus die Dinge geformt würden, noch ist die *ὕλη* als todte Materie zu fassen, wie dieß von so vielen Philosophastern heutzutage geschieht, die dann glücklich sind, den Aristoteles und mit ihm die verhaßte, weil nicht gekannte und verstandene Scholastik nach aus der chemischen Küche geholten Recepten vermeintlich zu corrigiren, — sondern sie ist als bloße *ὕλη*, bloße *δύναμις* gedacht, eben positiv gar nichts, das Hegel'sche Sein — Nichtsein; und eine *ὕλη* die mehr ist als bloße Null hat schon die Form (*μορφή, εἶδος*) in sich und kann nur insofern noch *ὕλη* genannt werden, als sie mit ihrer Form einer höhern Form als Grundlage der Erscheinung, als Materie dient, welche Materie dann selbstverständlich nicht eine todte Materie ist, die überhaupt ein Unsinn wäre.

Wer nun denkt, hat hier die Einheit der Substanz der Neuern. Der positive Grund, in materieller und formeller Hinsicht, aller endlichen *οὐσίαι* ist in Gott, in der göttlichen *ἐνέργεια*, die mit Bezug auf jene als schöpferische Thätigkeit erscheint. Alles, was ist außer Gott oder vielmehr nicht außer Gott, sondern in Gott, getragen von seiner weltschöpferischen, welterhaltenden Thätigkeit, hat sein Wesen nicht aus sich, sondern aus Gott, d. h. aus der schöpferischen Kraft und Wirksamkeit Gottes, woraus es im Entstehen hervorgeht. — Hervorgehen (Emaniren) aus Gott und Geschaffenwerden durch Gott kann nur die Gedankenlosigkeit als zwei absolut verschiedene Begriffe statuiren wollen. Allerdings kann ich mir ein Emaniren aus Gott vorstellen, das durchaus inadäquat wäre für den Schöpfungsbegriff. Emaniren ohne nähere Bestimmung ist der weitere, Creiren, Erschaffen, der näher bestimmte Begriff. So lange man den erstern nicht mißversteht, kann man ihn wohl anwenden zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zur Welt in der Schöpfung. Wird aber jener allgemeine Begriff mißverstanden, weil er etwa da oder dort in einem ganz bestimmten, falschen Sinne gebraucht wird, so muß ich ihn fortan erst näher bestimmen durch dem Terminus beigegebene Attribute, oder ich muß für den näher bestimmten Begriff meinen

eigenen Terminus wählen. Das Emaniren nun, das dem Schöpfungsbegriffe entspricht, ist ein Gesetztwerden der Welt durch die göttliche Wirksamkeit, das als mit Bewußtsein und Freiheit von Seite Gottes sich vollziehend zu denken ist. — Aus diesen Gesichtspunkten erklärt sich die Bezeichnung „Emanatio totius Entis ex Deo“ bei Thomas und den Scholastikern für den Schöpfungsbegriff. Andererseits aber haben wir in diesem Ausdruck, jene oben besprochene Einheit, für welche die Neuern — und die Etymologie spricht für sie — allein die Bezeichnung „Substanz“ gelten lassen.

Jener Schöpfungsbegriff aber ist nicht etwa ein specifisch christlicher theologischer, im Unterschiede vom philosophischen. Das Hervorgehen der Welt aus Gott kann vernünftig nur gedacht werden als Gesetztwerden der Welt durch Gott mit Bewußtsein und Freiheit, weil, was nach außen formend und organisirend erscheint, zunächst principiell in sich geformt und organisirt, was in seinen Operationen ad extra Verstand und Weisheit entwickelt, zunächst in sich selber Weisheit haben, ein verständiges, sich selbst begreifendes Princip sein muß. Dieß ist dann auch der Begriff der göttlichen Individualität bei Aristoteles im Unterschied von der leicht zu mißverstehenden Allgemeinheit der Idee bei Platon, wornach nicht klar ist, ob Gott zu seinem eigenen Existiren und Leben die Welt nöthig hat, sich selbst ewig in der Welt realisirt, sein eigenes Leben in dem Leben der Welt darlebt.

Diese letztere Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt ist dann näher die Spinozistische und insofern, aber auch nur insofern ist seine Philosophie falsch, nicht wegen ihrer Lehre von der Einheit der Substanz. — Nicht dasselbe gilt aber dann von Hegel. Hegel unterscheidet gar wohl, wie Aristoteles, Gott von der Welt und läßt ihn principiell in sich, in seiner ewig in sich seligen Gedankenenergie existiren und nur von dieser, dem Begriff seiner selbst aus zur Realisirung der Welt übergehen, so daß die Grenze der Hegel'schen Philosophie weder im Substanzbegriff, noch in ihrem Weltschöpfungsbegriff, sondern anderwärts, an dem von mir bereits angedeuteten Punkte zu suchen ist.

Können Sie sich jetzt vorstellen, Herr Professor, was ich unter der Einheit der Substanz verstehe, von der ich behaupte, daß sie ein vernunftnothwendiger Begriff sei, daß sie durchaus nicht der christlichen Lehre widerspreche, daß sie, wie schon Andere vor mir erkannten, aller frühern Philosophie zu Grunde gelegen — was ich freilich nicht im Sinne des Vorwurfs sage wie Günther und Dischinger — daß man durch Abgehen von derselben, durch eine die Einheit aufhebende Setzung, wie z. B. die Günther'sche, auf Abwege gerathe, auf mit den meisten christlichen Dogmen im direkten Widerspruch stehende Resultate? Daß übrigens diese Einheit der Substanz nicht im Sinne einer abstrakten Einheit zu nehmen sei, versteht sich von selbst, und Sie dürfen, um sich hierüber zu orientiren, nur wieder nachlesen, was ich in der „Allgem. Zeitung" über den Unterschied der abstrakten und der den immanenten Unterschied in sich habenden Einheit der Substanz gesagt habe. Wenn ich die Einheit der Substanz mit Spinoza und aller vernünftigen Philosophie behaupte, so weiß ich auch von vielen „Substanzen" — was man sonst so genannt hat und, wenn nur die Identität im Grunde nicht aufgehoben wird, wohl auch so nennen kann — nicht bloß von drei wie Günther. Ein theologisches Blatt im Fränkischen hat seiner Zeit den Güntherianismus durch eine meiner in der „Allgemeinen Zeitung" ihm gegenüber geltend gemachte Position ganz entgegengesetzte Argumentation bekämpft. Jenem Blatte zufolge ist der Güntherianismus verwerflich und dogmenwidrig dadurch, daß er zu wenig, nämlich nur drei Substanzen hat. Es könnte folglich, war die Argumentation, von einer Transsubstantiation nicht mehr die Rede sein, denn das Brod und der Leib Christi gehörten ja der Einen Natursubstanz an, sind nicht substantiell verschieden. Das fränkische Blatt hatte nicht Unrecht. Es gibt viele Substanzen; eine andere Substanz ist die des Steines, eine andere die der Pflanze, eine andere die des Vogels u. s. f.: kann man mit vollem Recht mit Tertullian sagen. Aber, muß man hinzusetzen, in dem Sinne des Wortes Substanz, wie es in der neuern Philosophie gebraucht wird, ist Gott die Eine Substanz und kann diese Bezeichnung nicht univoce,

d. h. in der nämlichen Bedeutung von Gott und der Creatur gebraucht werden.

Ich will hier nur noch Eine metaphysische Kategorie hervorheben, die Sie durch totales Mißverständniß erst absolut verhunzen und dann gegen dieses Ihr Figment loszuschlagen anfangen. Sie sagen in Ihrer „Erwiderung“: „„Das Wirklichste“ (sollte heißen: das Wirkliche!) „ist vernünftig“, ist ein Grundsatz, mit dem Hegel gewiß das Wohlgefallen der römischen Curie erringen kann.“ Damit wollten Sie wohl einerseits Ihren Witz zeigen, andererseits Ihre Kenntniß der Hegel'schen Philosophie an den Tag legen. Wie verstehen Sie nun die vermeintlich witzig gebrauchte Hegel'sche, resp. Aristotelische Kategorie der Wirklichkeit? Bei Gelegenheit Ihrer von mir in der „Allgemeinen Zeitung“ angezogenen Vergleichung der neuern Philosophie mit dem verlorenen Sohne sagen Sie von dieser (Zur Reform der Philosophie ꝛc. S. 1109): „und in Hegel nährt sie sich vom platt Wirklichen, das ihr als das Vernünftige gilt.“ Dieselbe „platte“ Auffassung dieser Kategorie der Hegel'schen Logik sprechen Sie allenthalben und immer wieder in Ihren „philosophischen“ Schriften aus. „Nicht“, sagen Sie (a. a. O. S. 955 u. f.) die platte Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, die Welt, wie sie ist, hat die Philosophie kennen zu lehren . . . Das hat allerdings die neuere Philosophie vielfach angestrebt und hat das Wirkliche in Bausch und Bogen als das Vernünftige, Wahre hingenommen, und dabei weiter kaum etwas gethan, als daß sie die platte Thatsächlichkeit in Worte umsetzte.“ Diese Ihre Vorstellung des Verfahrens der neuern Philosophie, resp. der Hegel'schen, ist köstlich und ganz und gar Ihre Einsicht von der Sache charakterisirend. Nun aber, was würde denn wohl Hegel zu dieser Ihrer Auffassung seiner logischen Kategorie gesagt haben? Die Frage ist leicht zu beantworten. Solche Mißverständnisse in Betreff dieser Kategorie, resp. solche auf krasser Unkenntniß der Hegel'schen, aber auch aller frühern metaphysischen Dialektik beruhende Behauptungen traten schon zu Lebzeiten Hegel's hervor. Einem gewissen Rechtslehrer, der auch in demselben Sinne wie Sie von dieser Kategorie geschrieben und daraus Consequenzen

zog für die Hegel'sche Staats- und Rechtsauffassung, erklärte Hegel einfach, daß er ihn gar nicht verstanden habe; solche Menschen, sagt er, sollten, ehe sie räsonniren, erst seine Logik aufschlagen, darin habe er den Begriff der Wirklichkeit genau bestimmt und angegeben, wie er zu verstehen sei. —

Das Wirkliche bei Hegel hat, um an etwas Bekannteres zu erinnern, ungefähr den Sinn, wie wenn Gott dem Moses sagt: „Ich bin, der ich bin," oder wenn die Philosophen sagen, Gott sei das Sein. Es ist hier nicht das gemeine „platte" Sein gemeint, das endlich, vergänglich ist, sondern das unvergängliche, ewige Sein, der Grund alles Seins, der sein eigenes Sein (suum esse) ist, wie die Scholastiker sich ausdrückten, d. h. der das Sein nicht als ein zufälliges, geliehenes hat, und der daher Sein, esse *κατ' ἐξοχήν* mit Recht genannt werden kann. So verhält es sich nun auch mit der Kategorie: „*ἐνέργεια*" bei Aristoteles, „Actus (purus)" bei den Scholastikern, „Wirklichkeit" bei Hegel. Der letzte Grund der Dinge, aus dem sich Alles begreift, ist nicht eine bloße Möglichkeit (*δύναμις*), wie nach Aristotelischer Darstellung Platon gelehrt haben soll, nicht ein dunkler Urgrund (Spinoza, Schelling), nicht ein lumpiges Sollen (Fichte), sondern absolute Wirklichkeit, lichter Urgrund, über alles endliche Werden, alles successive Fortschreiten zu relativ größerer Vollkommenheit erhabenes, absolut vollkommenes Sein.

Dieses Sein, dieses Wirkliche, Gott, ist dem Hegel das Vernünftige. Haben Sie dagegen etwas einzuwenden? Nun ist Gott aber auch in der Welt, durch seine Wirksamkeit ad extra. Soweit nun die endlichen Dinge und ihre Verhältnisse an Gott an der wahren Wirklichkeit Theil haben, so weit sind sie auch vernünftig; soweit sie nicht daran Theil haben, sind sie es nicht. Die Welt im Ganzen ist, wie sie ist, eine vernünftige Wirklichkeit und wer sie nur unvernünftig findet, offenbart damit seinerseits gewiß keine besondere Vernünftigkeit. Daß sie als endliche, vergängliche Welt auch eine Grenze ihrer Vernünftigkeit, Wahrheit hat, versteht sich von selbst; sie ist nicht die absolute Wirklichkeit selber, sondern nur eine vergängliche Manifestation derselben. — Jeder wirklich bestehende

wenigstens falls er verächtlich davon sprechen zu müssen glaubt, ein Verständniß derselben an den Tag legen. Das nun aber ist es gerade, was ich bei Ihnen vermisse. Sie reden ja wie etwa der Zögling einer Fußbekleidungsakademie von den philosophischen Kategorien, wo Sie auf dieselben, sei es im Ganzen, sei es im Einzelnen, zu sprechen kommen. Sehr bezeichnend vergleichen Sie dieselben mit einem „philosophischen Leisten" („Zur Reform der Philosophie" II S. 963), über den Alles, was in den Weg komme, ohne Gnade in gleicher Weise geschlagen werde. „So wird z. B., schreiben Sie (ib.), „über den Leisten Substanz Alles in gleicher Weise geschlagen, Absolutes wie Relatives, Geistiges und Materielles und so in schönster Weise Einheit der Substanz gewonnen und dem philosophischen oder unphilosophischen Vorurtheil Genüge gethan." „Ehe", sagen Sie dann, „man der Philosophie die Aufgabe stellt: die Identität von Sein und Denken, Idealem und Realem nachzuweisen, sollte doch wohl erst die Frage untersucht und beantwortet werden: ob denn eine solche Identität oder Wesenseinerleiheit alles Daseins eine rechtmäßige Forderung sei oder nicht! Das läßt sich aber nicht a priori bestimmen, sondern zu diesem Zweck muß das Daseiende selbst geprüft werden; dann erst kann entschieden werden, ob die Einheit, welche der Menschengeist allenthalben sucht, Einerleiheit sei oder Uebereinstimmung, Harmonie." —

Da hätten Sie nun ganz Recht, Herr Professor! wenn Ihre Voraussetzungen richtig wären. Leider ist das aber nicht der Fall. Sie vollführen hier nach dem Vorbilde jenes spanischen Ritters einen Windmühlenflügelkampf, der sich gar nicht zu Ihrem Vortheil ausnimmt. Was Sie bekämpfen, hat noch kein wahrer Philosoph, am allerwenigsten aber Hegel gelehrt. Wenn Sie nur eine halbe Stunde in seine Logik hineinsehen wollten, könnten Sie sich davon überzeugen. Wo ist da von einer Identität im Sinne der Wesenseinerleiheit alles Daseins die Rede? Nirgends. Das Wort „Wesenseinerleiheit" können Sie wohl bei Hunderten, die „ungefähr auf dem gleichen Niveau der Kenntniß" der Hegel'schen Philosophie mit Ihnen stehen, zusammt der Polemik dagegen, als gegen

die eigentliche Intention Hegels, gelesen haben. Bei Hegel selbst aber werden Sie dieß Wort nur in dem Zusammenhang finden, daß er dagegen protestirt, als gegen simple Auffassung der sogenannten Identitätsphilosophie und noch mehr seiner eigenen Lehre, die bekanntlich, eben wegen der Möglichkeit jenes Mißverständnisses, nie Identitätsphilosophie genannt sein wollte. —

Wenn Sie das, was ich gelegentlich der Besprechung der Günther'schen Aufstellung von drei Substanzen in der „Allgem. Zeitung" gesagt habe, mit einiger Ruhe und Ueberlegung gelesen hätten, dann hätten Sie wenigstens zu der Reflexion kommen müssen, daß man über Dinge, die man noch nicht verstanden hat, nicht so vorschnell absprechen soll. Denn verstanden können Sie das dort Geschriebene unmöglich haben; sonst könnten Sie nicht ironisch sich in Ihrer „Erwiderung" dahin auslassen, daß sich wohl die katholische Kirche von mir noch werde bedeuten lassen und zur Einsicht kommen, „daß sie bisher in Bezug auf die Lehre von der Substanz auf dem Holzweg war, und daß die Einheit der Substanz das Richtige sei." Ich sage Ihnen: So wenig Hegel je eine Identität im Sinne der Wesenseinerleiheit alles Daseins gelehrt hat, so wenig hat die katholische Kirche je eine Verschiedenheit der Substanz im Sinne Günthers, überhaupt im Sinne des bloßen und ebendamit — oder man müßte nur nicht bedenken was man sagt — absoluten Unterschieds gelehrt. — Leute, die der Auffassung des Gedankens und seiner Dialektik nicht fähig sind, sollten denselben auch nicht verstehen wollen, und sollten eben die Philosophie auf der Seite lassen. Es gibt Sphären der Wirklichkeit, wo man mit den ordinären Vorstellungen von Identität und Unterschied vollkommen ausreicht. Die Identität ist da nur Identität, der Unterschied nur Unterschied. Dieser Stiefel ist eben dieser Stiefel (identisch mit sich) und ein anderer Stiefel ist eben in Beziehung auf den ersten ein anderer, von jenem unterschiedener Stiefel. Das Wasser ist Wasser und das Bier ist Bier; jedes ist mit sich identisch und sie sind nur von einander unterschieden. Wenn man aber nur ein wenig nachdenken wollte, könnte man finden, daß jener Unterschied der Stiefel, der

alle Identität ausschließt, eben nur ein äußerlicher, zufälliger Unterschied sei, der das Wesen gar nicht berührt, in welchem vielmehr sogar die einander ganz gleichgültigen Stiefel als identisch gedacht werden könnten, falls sie etwa aus demselben Leder, von demselben Schuhmacher, mit gleicher Kunstfertigkeit gemacht wären. Jedenfalls aber verhält sich das wahre Wesen, der Grund aller Wirklichkeit zu dieser und ihren Momenten und Gestaltungen nicht wie ein Stiefel zum andern Stiefel. So viel spricht schon klar aus das christliche Glaubensbewußtsein, dessen Weltschöpfungs-, Welterhaltungs- und Gnadenlehre auf einen innern, wesentlichen Bezug der beiden Seiten, nicht auf einen bloß äußerlichen, zufälligen hinweist, wie das Verhältniß von Stiefel zu Stiefel ist. Dieser Stiefel bleibt Stiefel, wenn ich auch den andern ganz vernichte. Nicht so verhält sich Gott zur Welt, die Welt zu Gott; denke ich Gott hinweg, so ist auch die Welt nicht mehr. — Ein noch passenderes Beispiel zur Versinnlichung dieser Begriffsmomente ist das Verhältniß von Wasser zu Bier. Wasser ist nicht Bier, Bier ist nicht Wasser, sie sind verschieden. Ganz richtig. Aber im Bier, diesem Getränk ist doch auch Wasser, oft sehr viel Wasser und so sind die vermeintlich nur verschiedenen auch wieder beisammen und Eins, identisch. — Da könnten Sie mir nun freilich mit Ihren chemischen Kenntnissen daherkommen und entgegnen, daß in Wahrheit nur diese und jene Stoffe in dem sind, was wir Bier nennen, daß diese aber von einander wesentlich als chemische Elemente verschieden seien und nur in Verbindung mit einander getreten seien. Da würde ich Ihnen nun vorerst vollkommen Recht geben und bemerken, daß jene wenigstens scheinbare Identität des Wassers und Bieres, respective der chemischen Elemente im Bier selbst eben nur eine Versinnlichung, ein Bild sein sollte dessen, was Sie begrifflich im absoluten Verhältnisse, nämlich im Verhältnisse des letzten Grundes der Dinge zu den Dingen, erkennen sollten. Ich würde aber sodann gegen derartige aus der chemischen Küche geholte Argumente geltend machen, daß die Verschiedenheit der Elemente auch noch nach der chemischen Verbindung nur eine Hypothese, eine unerwiesene Voraussetzung sei. Allerdings geht bei der

Krystallisation Wasser verloren und der aufgelöste Krystall gibt Wasser, im Krystall selber aber findet sich kein Wasser und ebenso, wenn Oxygen und Hydrogen sich zu Wasser verbinden, sind diese beiden Elemente nach der Verbindung nicht mehr als solche vorhanden im Wasser, sondern werden als in demselben noch wesentlich geschieden nur vom trennenden Verstande auseinandergehalten. So ist auch das frisch pulsirende Blut des lebendigen Leibes die reine Einheit, die Identität aller Elemente des Leibes, aus welcher sich diese herausdifferenziren, aber auch wieder im beständigen Kreislauf des Lebens in die Identität zurückgeführt und zu Blut aufgelöst werden. —

Das könnte Ihnen ungefähr eine Idee von dem geben, was man in der Philosophie unter Identität und Unterschied versteht. Haben Sie, wenn Sie auch nur ein Compendium der Geschichte der Philosophie über Hegel consultirt haben, da auch vom Unterschied gelesen? Wissen Sie nicht, daß Hegel gerade gegen Spinoza und Schelling so sehr den Unterschied betont. „Alles ist ein wesentlich Verschiedenes und es gibt kein Ding im Himmel und auf Erden, das nicht den Unterschied in sich hätte"; also ist vor Allem Himmel und Erde, Gott und Geschöpf wohl zu unterscheiden. Das können Sie bei Hegel finden. Hegel würdigt den Satz des Aristoteles (met. VII, 13): „*Ἡ ἐντελέχεια ἐν ἄλλοις χωρίζει*", den Satz des bestimmten Unterschieds. Andererseits aber macht er auch wieder — und man muß vernünftiger Weise das Eine thun und das Andere nicht unterlassen — mit demselben Aristoteles geltend: „*Οὐ (γάρ) ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν.*" (met. XII, 10), d. h. es gibt keinen absoluten Unterschied, keinen Unterschied, der nur Unterschied wäre; ein solches Verhältniß oder vielmehr Nicht-Verhältniß gibt es nirgends in der Wirklichkeit, nur der trennende Verstand hält es als unwahren Gedanken fest. Dieses, sofern es in Wirklichkeit ein Dieses ist, ist allerdings nicht Jenes, sofern es ebenfalls ein wirkliches Jenes ist, was es nun sei; aber es ist ein gemeinsamer Grund von Beiden, der ihre Identität ist, zu welchem sie nicht mehr im ausschließenden Gegensatze stehen, wie zu einander. Das ist die Bedeutung der zwei angeführten Sätze

des Aristoteles, das die Bedeutung der Identität und des Unterschieds bei Hegel.

Es ist also keine Rede davon bei Hegel, daß Reales und Ideales, Natur und Geist, Welt und Gott unmittelbar identisch seien. Sie sind verschieden; nur sind Sie im Grunde auch identisch, d. h. sie sind nicht absolut verschieden, so daß von Ewigkeit beide an sich wären, nebeneinander, ohne ursächliche Beziehung des Einen auf das Andere; und im Grunde ist die Wahrheit des Realen das Ideale, der Grund und Träger der Natur, der Geist, der Schöpfer und Erhalter der Welt Gott. Gott und seiner Wirksamkeit gegenüber gedacht ist die Welt = 0!

Das, und nichts anderes ist die Bedeutung des Begriffs der Einen Substanz, wie sie in neuerer Zeit, besonders seit Spinoza geltend gemacht wird. Schon Cartesius hatte gesagt (Princip. Philos. I, 51): „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae plane nulla alia re indigeat, Ens unicum tantum esse potest, nempe Deus. ... Atque ideo nomen Substantiae non convenit Deo et (aliis rebus) univoce.“ Spinoza hat ungefähr auf gleiche Weise den Begriff Substanz bestimmt und nur die Bezeichnung Substanz, endliche Substanz für die „aliae res“ fallen lassen. Er sagt (Eth. I, Definit. 5): Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debet; — porro substantia hujusmodi esse nequit nisi una.“ — In dieser Definition der Einen Substanz, neben der es im nämlichen Sinne des Wortes (univoce) keine Substanz mehr gibt, liegt wahrhaftig der Fehler der Cartesischen und Spinozistischen Philosophie nicht, und es ist nur Gedankenlosigkeit und Unverstand, wenn man immer gegen diese Einheit der Substanz deklamirt als wovon alles Uebel komme. In der That, wer wie Leibnitz gegen diesen Begriff der Einen Substanz sich in Opposition stellt, hat von der Philosophie keine Ahnung. Der Begriff dieser Einen Substanz lag aller ächten Philosophie seit Thales zu Grunde. Es war der

Philosophie von jeher um nichts anderes zu thun, als Alles aus dem Einen und in dem Einen zu begreifen. Die Lehre des Christenthums stimmt ganz mit dieser philosophischen Grundlehre zusammen. Was Spinoza von der Substanz sagt, das sagt das Christenthum von Gott. Darum lag natürlich auch der mittelalterlichen, mit dem Bewußtsein der Kirche sich in Uebereinstimmung wissenden Philosophie der Begriff der Einheit der Substanz in diesem Sinne zu Grunde, und Günther und neuerdings Dischinger haben nicht Unrecht gehabt, wenn sie der Scholastik und dem heil. Thomas insbesondere die Consequenz der Einheit der Substanz zur Last legten. An diesen von Seite Günthers und Dischingers gegen Thomas erhobenen Vorwurf hätten Sie denken sollen, Herr Professor; dann hätten Sie sich die Ironie ersparen können, die Kirche werde durch mich noch zur Einsicht kommen, daß sie in Bezug auf die Lehre von der Substanz bisher „auf dem Holzweg" war.

Nach meiner Ueberzeugung sind vielmehr Sie „auf dem Holzweg", wenn Sie voraussetzen, die Kirche hätte bisher nicht diese Einheit gelehrt. Diese Einheit, den Sinn der Cartesisch-Spinozistischen Substanzlehre hat die Kirche von jeher gelehrt, weil das ein religiöser Grundbegriff des Christenthums ist. Nur hat die Philosophie bis auf Cartesius und Spinoza das Wort substantia weniger in diesem Sinne gebraucht, im Sinne nämlich der absoluten Einheit aller Dinge in ihrem Grunde, in Gott. Der Begriff der Substanz bei den Neuern ist nicht gleichbedeutend mit der Aristotelischen *οὐσία*, welche in lateinischer Uebersetzung bei den Mittelalterlichen substantia heißt. Von diesem Gesichtspunkte aus erklären sich die Mißverständnisse und das wüste Geschrei über den ganz vernunftnothwendigen Begriff der Substanz bei den Neuern. Nach Aristoteles und der Scholastik heißt eine *οὐσία*, substantia sein soviel als 1) in sich bestehen, 2) Träger der Accidenzien sein. In sich bestehend und Träger der Accidenzien sind aber nach Aristoteles nur die Individuen; also: soviele Individuen, soviele *οὐσίαι*; das erste unbewegte Bewegende, Gott, nennt er auch so eine *οὐσία* (met. XII, 6 und 7) und bezeichnet sie näher als *οὐσία ἀΐδιος* oder *πρώτη*,

in der keine bloße Möglichkeit (*δύναμις*) oder Materie (*ὕλη*) gegeben sei, sondern reine Wirklichkeit (*ἐνέργεια*). Dieses scheinbare Auseinanderfallen, diese Verschiedenheit der *οὐσίαι* als für sich bestehender Individuen, macht indeß Aristoteles, und das ist hier nicht zu übersehen, in seinem Kampf gegen die von Platon als das einzig wahre Wesen der Dinge behauptete Idee, die als Allgemeines zu denken ist, geltend. Diese, die Aristoteles, den Platon offenbar mißdeutend als getrennte, numerisch von den Individuen verschiedene faßt, ist nach Aristoteles eine bloße Fiktion; was in Wahrheit ist, eine *οὐσία* ist, ist das Einzelne, Individuelle, also die vielen endlichen Existenzen und dann auch Gott. Das, wie gesagt, macht Aristoteles dem Platon gegenüber geltend, respektive seiner Auffassung des Platon. Das ist der Ursprung des alten Begriffs der Substanz.

Es ist nun aber in unserer vorliegenden Frage nicht der Gesichtspunkt des Aristoteles in seinem Kampfe gegen Platon maßgebend, sondern die Aristotelische Auffassung des Verhältnisses der absoluten *οὐσία* zu den endlichen *οὐσίαι*, und da kommt denn, was bei Uebersehung des richtigen Gesichtspunktes vorher aufgegeben hätte scheinen können, nämlich der vernünftige Begriff der Einheit im absoluten Grunde, wieder herein. Aristoteles hat allerdings viele Substanzen; es ist ihm aber nur Eine die unendliche und absolute. Die endlichen Substanzen bestehen nicht absolut in sich, haben vielmehr den Grund ihres Bestehens in der absoluten Substanz. „*Ἀνάγκη πρότερον Νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦ παντός*“, sagt Aristoteles (Phys. II, 5). Dieser weltschöpferische Geist (*Νοῦς*) ist, wie gesagt, reine *ἐνέργεια* (Wirklichkeit), d. h. er ist ewig in sich vollendet und hat in keiner Beziehung erst etwas zu werden, aus dem Nichtsein in's Sein überzugehen; genießt indeß im Denken seiner selbst ewig sich selbst und ist ewig selig in diesem Genusse (met. XII, 7). Aus dieser ewig in sich seligen *ἐνέργεια* des *Νοῦς* gehen dann im weltschöpferischen Processe die endlichen Gestalten und Wesenheiten (*οὐσίαι*) hervor, im Uebergang von der *δύναμις* (*ὕλη*) zur *ἐνέργεια* (Wirklichkeit, Form, Zweckbegriff, Geist). Alles wirkliche Leben ist Theilnahme

an der göttlichen ἐνέργεια; die δύναμις (Möglichkeit) oder ὕλη (Materie) aber ist nicht etwa ein neben dem schöpferischen Noῦς gleichewiges Princip, woraus die Dinge geformt würden, noch ist die ὕλη als todte Materie zu fassen, wie dieß von so vielen Philosophastern heutzutage geschieht, die dann glücklich sind, den Aristoteles und mit ihm die verhaßte, weil nicht gekannte und verstandene Scholastik nach aus der chemischen Küche geholten Recepten vermeintlich zu corrigiren, — sondern sie ist als bloße ὕλη, bloße δύναμις gedacht, eben positiv gar nichts, das Hegel'sche Sein — Nichtsein; und eine ὕλη die mehr ist als bloße Null hat schon die Form (μορφή, εἶδος) in sich und kann nur insofern noch ὕλη genannt werden, als sie mit ihrer Form einer höhern Form als Grundlage der Erscheinung, als Materie dient, welche Materie dann selbstverständlich nicht eine todte Materie ist, die überhaupt ein Unsinn wäre.

Wer nun denkt, hat hier die Einheit der Substanz der Neuern. Der positive Grund, in materieller und formeller Hinsicht, aller endlichen οὐσίαι ist in Gott, in der göttlichen ἐνέργεια, die mit Bezug auf jene als schöpferische Thätigkeit erscheint. Alles, was ist außer Gott oder vielmehr nicht außer Gott, sondern in Gott, getragen von seiner weltschöpferischen, welterhaltenden Thätigkeit, hat sein Wesen nicht aus sich, sondern aus Gott, d. h. aus der schöpferischen Kraft und Wirksamkeit Gottes, woraus es im Entstehen hervorgeht. — Hervorgehen (Emaniren) aus Gott und Geschaffenwerden durch Gott kann nur die Gedankenlosigkeit als zwei absolut verschiedene Begriffe statuiren wollen. Allerdings kann ich mir ein Emaniren aus Gott vorstellen, das durchaus inadäquat wäre für den Schöpfungsbegriff. Emaniren ohne nähere Bestimmung ist der weitere, Creiren, Erschaffen, der näher bestimmte Begriff. So lange man den erstern nicht mißversteht, kann man ihn wohl anwenden zur Bezeichnung des Verhältnisses Gottes zur Welt in der Schöpfung. Wird aber jener allgemeine Begriff mißverstanden, weil er etwa da oder dort in einem ganz bestimmten, falschen Sinne gebraucht wird, so muß ich ihn fortan erst näher bestimmen durch dem Terminus beigegebene Attribute, oder ich muß für den näher bestimmten Begriff meinen

eigenen Terminus wählen. Das Emaniren nun, das dem Schöpfungsbegriffe entspricht, ist ein Gesetztwerden der Welt durch die göttliche Wirksamkeit, das als mit Bewußtsein und Freiheit von Seite Gottes sich vollziehend zu denken ist. — Aus diesen Gesichtspunkten erklärt sich die Bezeichnung „Emanatio totius Entis ex Deo“ bei Thomas und den Scholastikern für den Schöpfungsbegriff. Andererseits aber haben wir in diesem Ausdruck, jene oben besprochene Einheit, für welche die Neuern — und die Etymologie spricht für sie — allein die Bezeichnung „Substanz“ gelten lassen.

Jener Schöpfungsbegriff aber ist nicht etwa ein specifisch christlicher theologischer, im Unterschiede vom philosophischen. Das Hervorgehen der Welt aus Gott kann vernünftig nur gedacht werden als Gesetztwerden der Welt durch Gott mit Bewußtsein und Freiheit, weil, was nach außen formend und organisirend erscheint, zunächst principiell in sich geformt und organisirt, was in seinen Operationen ad extra Verstand und Weisheit entwickelt, zunächst in sich selber Weisheit haben, ein verständiges, sich selbst begreifendes Princip sein muß. Dieß ist dann auch der Begriff der göttlichen Individualität bei Aristoteles im Unterschied von der leicht zu mißverstehenden Allgemeinheit der Idee bei Platon, wornach nicht klar ist, ob Gott zu seinem eigenen Existiren und Leben die Welt nöthig hat, sich selbst ewig in der Welt realisirt, sein eigenes Leben in dem Leben der Welt darlebt.

Diese letztere Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt ist dann näher die Spinozistische und insofern, aber auch nur insofern ist seine Philosophie falsch, nicht wegen ihrer Lehre von der Einheit der Substanz. — Nicht dasselbe gilt aber dann von Hegel. Hegel unterscheidet gar wohl, wie Aristoteles, Gott von der Welt und läßt ihn principiell in sich, in seiner ewig in sich seligen Gedankenenergie existiren und nur von dieser, dem Begriff seiner selbst aus zur Realisirung der Welt übergehen, so daß die Grenze der Hegel'schen Philosophie weder im Substanzbegriff, noch in ihrem Weltschöpfungsbegriff, sondern anderwärts, an dem von mir bereits angedeuteten Punkte zu suchen ist.

Können Sie sich jetzt vorstellen, Herr Professor, was ich unter der Einheit der Substanz verstehe, von der ich behaupte, daß sie ein vernunftnothwendiger Begriff sei, daß sie durchaus nicht der christlichen Lehre widerspreche, daß sie, wie schon Andere vor mir erkannten, aller frühern Philosophie zu Grunde gelegen — was ich freilich nicht im Sinne des Vorwurfs sage wie Günther und Dischinger — daß man durch Abgehen von derselben, durch eine die Einheit aufhebende Setzung, wie z. B. die Günther'sche, auf Abwege gerathe, auf mit den meisten christlichen Dogmen im direkten Widerspruch stehende Resultate? Daß übrigens diese Einheit der Substanz nicht im Sinne einer abstrakten Einheit zu nehmen sei, versteht sich von selbst, und Sie dürfen, um sich hierüber zu orientiren, nur wieder nachlesen, was ich in der „Allgem. Zeitung" über den Unterschied der abstrakten und der den immanenten Unterschied in sich habenden Einheit der Substanz gesagt habe. Wenn ich die Einheit der Substanz mit Spinoza und aller vernünftigen Philosophie behaupte, so weiß ich auch von vielen „Substanzen" — was man sonst so genannt hat und, wenn nur die Identität im Grunde nicht aufgehoben wird, wohl auch so nennen kann — nicht bloß von drei wie Günther. Ein theologisches Blatt im Fränkischen hat seiner Zeit den Güntherianismus durch eine meiner in der „Allgemeinen Zeitung" ihm gegenüber geltend gemachte Position ganz entgegengesetzte Argumentation bekämpft. Jenem Blatte zufolge ist der Güntherianismus verwerflich und dogmenwidrig dadurch, daß er zu wenig, nämlich nur drei Substanzen hat. Es könnte folglich, war die Argumentation, von einer Transsubstantiation nicht mehr die Rede sein, denn das Brod und der Leib Christi gehörten ja der Einen Natursubstanz an, sind nicht substantiell verschieden. Das fränkische Blatt hatte nicht Unrecht. Es gibt viele Substanzen; eine andere Substanz ist die des Steines, eine andere die der Pflanze, eine andere die des Vogels u. s. f.: kann man mit vollem Recht mit Tertullian sagen. Aber, muß man hinzusetzen, in dem Sinne des Wortes Substanz, wie es in der neuern Philosophie gebraucht wird, ist Gott die Eine Substanz und kann diese Bezeichnung nicht univoce,

d. h. in der nämlichen Bedeutung von Gott und der Creatur gebraucht werden.

Ich will hier nur noch Eine metaphysische Kategorie hervorheben, die Sie durch totales Mißverständniß erst absolut verhunzen und dann gegen dieses Ihr Figment loszuschlagen anfangen. Sie sagen in Ihrer „Erwiderung“: „„Das Wirklichste“ (sollte heißen: das Wirkliche!) „ist vernünftig“, ist ein Grundsatz, mit dem Hegel gewiß das Wohlgefallen der römischen Curie erringen kann.“ Damit wollten Sie wohl einerseits Ihren Witz zeigen, andererseits Ihre Kenntniß der Hegel'schen Philosophie an den Tag legen. Wie verstehen Sie nun die vermeintlich witzig gebrauchte Hegel'sche, resp. Aristotelische Kategorie der Wirklichkeit? Bei Gelegenheit Ihrer von mir in der „Allgemeinen Zeitung“ angezogenen Vergleichung der neuern Philosophie mit dem verlorenen Sohne sagen Sie von dieser (Zur Reform der Philosophie ꝛc. S. 1109): „und in Hegel nährt sie sich vom platt Wirklichen, das ihr als das Vernünftige gilt.“ Dieselbe „platte“ Auffassung dieser Kategorie der Hegel'schen Logik sprechen Sie allenthalben und immer wieder in Ihren „philosophischen“ Schriften aus. „Nicht“, sagen Sie (a. a. O. S. 955 u. f.) die platte Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit, die Welt, wie sie ist, hat die Philosophie kennen zu lehren . . . Das hat allerdings die neuere Philosophie vielfach angestrebt und hat das Wirkliche in Bausch und Bogen als das Vernünftige, Wahre hingenommen, und dabei weiter kaum etwas gethan, als daß sie die platte Thatsächlichkeit in Worte umsetzte.“ Diese Ihre Vorstellung des Verfahrens der neuern Philosophie, resp. der Hegel'schen, ist köstlich und ganz und gar Ihre Einsicht von der Sache charakterisirend. Nun aber, was würde denn wohl Hegel zu dieser Ihrer Auffassung seiner logischen Kategorie gesagt haben? Die Frage ist leicht zu beantworten. Solche Mißverständnisse in Betreff dieser Kategorie, resp. solche auf krasser Unkenntniß der Hegel'schen, aber auch aller frühern metaphysischen Dialektik beruhende Behauptungen traten schon zu Lebzeiten Hegel's hervor. Einem gewissen Rechtslehrer, der auch in demselben Sinne wie Sie von dieser Kategorie geschrieben und daraus Consequenzen

zog für die Hegel'sche Staats- und Rechtsauffassung, erklärte Hegel einfach, daß er ihn gar nicht verstanden habe; solche Menschen, sagt er, sollten, ehe sie räsonniren, erst seine Logik aufschlagen, darin habe er den Begriff der Wirklichkeit genau bestimmt und angegeben, wie er zu verstehen sei. —

Das Wirkliche bei Hegel hat, um an etwas Bekannteres zu erinnern, ungefähr den Sinn, wie wenn Gott dem Moses sagt: „Ich bin, der ich bin," oder wenn die Philosophen sagen, Gott sei das Sein. Es ist hier nicht das gemeine „platte" Sein gemeint, das endlich, vergänglich ist, sondern das unvergängliche, ewige Sein, der Grund alles Seins, der sein eigenes Sein (suum esse) ist, wie die Scholastiker sich ausdrückten, d. h. der das Sein nicht als ein zufälliges, geliehenes hat, und der daher Sein, esse κατ' ἐξοχήν mit Recht genannt werden kann. So verhält es sich nun auch mit der Kategorie: „ἐνέργεια" bei Aristoteles, „Actus (purus)" bei den Scholastikern, „Wirklichkeit" bei Hegel. Der letzte Grund der Dinge, aus dem sich Alles begreift, ist nicht eine bloße Möglichkeit (δύναμις), wie nach Aristotelischer Darstellung Platon gelehrt haben soll, nicht ein dunkler Urgrund (Spinoza, Schelling), nicht ein lumpiges Sollen (Fichte), sondern absolute Wirklichkeit, lichter Urgrund, über alles endliche Werden, alles successive Fortschreiten zu relativ größerer Vollkommenheit erhabenes, absolut vollkommenes Sein.

Dieses Sein, dieses Wirkliche, Gott, ist dem Hegel das Vernünftige. Haben Sie dagegen etwas einzuwenden? Nun ist Gott aber auch in der Welt, durch seine Wirksamkeit ad extra. Soweit nun die endlichen Dinge und ihre Verhältnisse an Gott an der wahren Wirklichkeit Theil haben, so weit sind sie auch vernünftig; soweit sie nicht daran Theil haben, sind sie es nicht. Die Welt im Ganzen ist, wie sie ist, eine vernünftige Wirklichkeit und wer sie nur unvernünftig findet, offenbart damit seinerseits gewiß keine besondere Vernünftigkeit. Daß sie als endliche, vergängliche Welt auch eine Grenze ihrer Vernünftigkeit, Wahrheit hat, versteht sich von selbst; sie ist nicht die absolute Wirklichkeit selber, sondern nur eine vergängliche Manifestation derselben. — Jeder wirklich bestehende

Staat ist als solcher nothwendig auch so und so weit ein vernünftiger Staat: je besser seine Verfassung, seine Gesetze, die Sitten seiner Bürger, ihr religiöser Sinn, desto fester, unerschütterlicher steht dieser Staat, desto wirklicher ist er; ein Staat dagegen, der keine oder fast keine guten Elemente mehr in sich hat, nichts Vernünftiges mehr zeigt, ist bereits in der Auflösung begriffen, und wird bald kein wirklicher Staat mehr sein. — So ungefähr finden Sie in der Hegel'schen Logik den Begriff der Wirklichkeit entwickelt.

Genug von der Erörterung einzelner Kategorien. An dem Beispiel obiger drei (Identität, Substanz, Wirklichkeit) glaube ich Ihnen hinlänglich gezeigt zu haben, inwieweit Ihr bisheriges Verständniß des viel geschmähten „Formelkrams" ein adäquates war oder nicht. Ich könnte Ihnen nun ausführlich den Beweis dafür liefern, daß in der That die Metaphysik nicht bloße unfruchtbare „Formelkrämerei" sei, daß vielmehr die philosophische Wahrheit nur in diesen logisch-dialektischen Formen, wie sie die Metaphysik (Ontologie) enthält, erkannt werde, und daß jede andere „philosophische" Methode bloße, oft zwar gut gemeinte, Schwindlerei sei; woraus sich auch ergeben würde, daß die Metaphysik in der That den Beweis für die Existenz des Absoluten, Gottes, führen kann, was Sie leugnen. Allein es wäre das hier gar nicht am Platze. Ihre „Ueberzeugung in dieser Beziehung ändern", was meine „Kundgebung" in der „Allgemeinen Zeitung" „nicht vermochte", will ich auch hier zunächst nicht, wie ich es dort gar nicht wollen konnte. Es genügt vollkommen, gezeigt zu haben, daß Sie von den Kategorien der Hegel'schen Logik und überhaupt der bisherigen Metaphysik nicht mehr als die Namen wissen und folglich über ihren Werth oder Unwerth ein Votum abzugeben, wie Sie es durch Verwerfung derselben als „Formelkrämerei" und Aufstellung Ihrer „Philosophie" doch thun, eigentlich gar nicht competent sind.

Ich lasse nur noch ein paar nach dem Vorstehenden sich selbst richtende Stellen folgen, worin Sie grundsätzlich Ihr Verhältniß zu den Kategorien der bisherigen Metaphysik präcisiren. Sie schreiben (Zur Reform der Philosophie II. ꝛc. S. 965): „Die wahrhaft pro-

duktiven Geister im Gebiete der Erkenntniß lassen sich am wenigsten durch solche feststehende Formeln — abstrahirt von den bisher errungenen Kenntnissen — binden, sondern schaffen sich mit der tiefern Erkenntniß auch die Formen derselben, oder geben den vorhandenen modificirte Bedeutungen." Und weiter unten, nachdem Sie großmüthig erklärt, Sie wollten der Kategorienlehre damit doch nicht allen Werth absprechen und sie als propädeutische Disciplin gelten lassen, heißt es: „Für Schüler also mehr, als für Meister der Wissenschaften ist die Kategorienlehre da, denn die Letzteren schreiten, wie bemerkt, über das bisher Festgesetzte hinaus, binden sich also nicht an dasselbe" — diese Meister, setze ich hinzu, die so meisterlich das verstehen, worüber sie hinausschreiten!

III.

„*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.*" Die „katholische" Philosophie. — Hegel's Christenthum. — Das Gleichniß vom verlorenen Sohn.

Wir wollen nun zur Logik übergehen, zur Logik in dem gewöhnlichen, engern Sinne des Wortes, und nachsehen, welche Grundsätze und welche Praxis Sie hier entwickeln. Was nun die erstern betrifft, so genügt es, glaube ich, folgende Stelle in's Auge zu fassen. Sie sagen (Zur Reform der Philosophie II. 2c. S. 960): „Die Logik . . . muß beständig den Inhalt des Denkens berücksichtigen, und an diesem sich fortbilden und demgemäß ihre Gesetze aufstellen. Sie erkennt demnach in Bezug auf ihren Inhalt nur die Wirklichkeit, Thatsächlichkeit des Denkens, wie es sich in den Wissenschaften eine solche gegeben hat, und bestimmt darnach die Denkgesetze und Kategorien. Sie nimmt daher Theil an allen Irrthümern, z. B. der Naturwissenschaften 2c." Ueber diesen Ihren Grundsatz in Bezug auf die Logik hier etwas zu sagen, finde ich durchaus für überflüssig; er ist, muß ich Ihnen erklären, unter aller Kritik und constatire ich daraus nur so viel, daß Sie vor der Logik und ihren vernunft-

nothwendigen Gesetzen so wenig, als vor der Ontologie und ihren Kategorien einen besondern Respekt haben, daß Sie vielmehr auch hier ungebunden über Alles hinausschreitend auf's Gerathewohl frisch experimentiren. Um so weniger werden Sie es mir daher verargen können, wenn ich diese experimentirende Praxis Ihrer logischen Operationen ein wenig untersuche und Ihnen da Verstöße und Irrthümer nachweise, deren Möglichkeit Sie ja von vornherein zugeben. Alle Verstöße und Irrthümer freilich, die Ihnen in logischer Hinsicht je begegnet sein mögen, zu constatiren, kann mir nicht einfallen. Ich begnüge mich mit der Beleuchtung der Logik, die Sie in Ihrer „Erwiderung" in Anwendung bringen. Sie machen in derselben Schlüsse auf Schlüsse über mich und meine philosophischen Anschauungen und Voraussetzungen, und es sind lauter falsche Schlüsse. Sie schreiben: „Sein Kopf scheint gar sehr von dem „„Philosophie-Professor"" (Hegel war übrigens schon ein Philosoph nach meiner Ansicht, nicht bloß ein Philosophie-Professor!) „Hegel eingenommen zu sein und sich in einer eigenthümlich Hegelisch-katholischen Gährung zu befinden. Hegel ist ihm der bedeutendste" (hier haben Sie das Wort: „deutsche" weggelassen!) „Philosoph der Neuzeit, Hegel wird als Vorbild aufgestellt, wie man die Scholastik anzuerkennen habe, Hegel endlich steht auf Platon und Aristoteles wie die „Väter und Scholastiker". Nun, so wird wohl Hegel der wahrhaft katholische Philosoph und Kirchenlehrer sein, welcher vor der Censur der römischen Curie bestehen wird." —

Vorweg muß ich Ihnen hier, obwohl wir auf dergleichen Dinge erst weiter unten im Zusammenhange zu sprechen kommen werden, bemerken, daß von einem „katholischen" Philosophen und „katholischer" Philosophie bei mir keine Rede ist. Ich kenne keine heidnische, christliche, katholische, lutherische, Herrenhuter- u. dgl. Philosophie. Katholische und protestantische Schweinställe hat es allerdings in Augsburg gegeben; wenn Sie aber von dem Eigenthümer absehen, und bloß die Sache in's Auge fassen, so sind es eben Schweinställe, das „katholisch" und „protestantisch" geht sie nichts an. Die Kirche und ihre großen Lehrer haben auch gar nie das Bedürfniß einer

„christlichen“ oder gar „katholischen“ Philosophie ausgesprochen; das möchte sich erst in jetzigen Zeiten geltend machen. Im Gegentheil war die Voraussetzung immer diese, daß wie sonst in natürlichen Dingen Heiden und Christen, Katholiken und Protestanten ꝛc. in der Philosophie, als dem reinvernünftigen menschlichen Bewußtsein, übereinkommen müßten. Wie die Nasen der Menschen nicht zu distinguiren sind als heidnische, katholische, protestantische Nasen, so afficiren auch die religiösen Differenzen nicht die Philosophie als solche. Es ist lediglich zu unterscheiden zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie, mehr oder minder vollendeter, mehr oder minder schlechter Philosophie. Das versteht sich Alles von selbst und Sie stehen mit Ihrer Betonung einer christlich gebildeten Vernunft für die Philosophie, mit Ihrer Verpflanzung der Philosophie auf historisches Gebiet, wovon wir später sprechen wollen, ziemlich isolirt da. Die Philosophie ist eben Vernunftwissenschaft und die in sich vollendete Vernunftwissenschaft ist eo ipso christliche und katholische Philosophie. Eine andere Voraussetzung käme einem testimonium paupertatis für das Christenthum und den Katholicismus gleich. So haben schon die Väter die alte, „heidnische“, d. h. von Heiden producirte Philosophie angesehen als Offenbarung des göttlichen Logos an die Heidenwelt, um auf diesem Wege auch diese für die in der Fülle der Zeit eintreten sollende Offenbarung übernatürlicher Wahrheit und Gnade vorzubereiten; und wie der Aquinate, so spricht auch der Dichter der Divina Comedia und überhaupt Alle, die die Sache verstehen, von Aristoteles als dem Philosophen *κατ' ἐξοχήν*, als dem Meister der Wissenden!

Nun aber Ihre Schlüsse! Ich habe Ihnen schon oben gezeigt, daß es unrichtig und folglich ein Fehlschluß sei, wenn Sie daraus, daß ich den Hegel für den bedeutendsten (deutschen!) Philosophen der Neuzeit halte, folgern, mein Kopf scheine gar sehr von Hegel eingenommen zu sein und sich in einer eigenthümlichen Hegelisch-katholischen Gährung zu befinden, d. h., daß ich ganz und gar in Hegel aufgehe, eine arme Fliege in dem Spinnennetz seines Formelkrams hängen geblieben sei. Das mußten Sie wohl sagen wollen;

denn sonst hätten Sie eben nichts gesagt, als was ich selbst erklärt, daß ich nämlich etwas auf Hegel halte, ihn für den bedeutendsten deutschen Philosophen der Neuzeit ansehe. Ihr Schluß war, wie ich gezeigt habe, ein Fehlschluß, ich gehe nicht in Hegel auf, kenne die Grenzen seiner Philosophie und gehe über diese mit philosophischem Bewußtsein hinaus.

Ich hatte in meinem Aufsatze in der „Allgemeinen Zeitung" der rhetorischen Frage mich bedient: „Ist denn die Philosophie — so weit sie wirklich diesen Namen verdient — nicht zu allen Zeiten wesentlich dieselbe Philosophie? Ich habe dann bemerkt, daß Ihnen gegenüber diese Frage freilich als petitio principii erscheinen müsse; wogegen ich jedoch dann auf Hegel hinwies, der sich nicht außer Zusammenhang mit der Vorzeit wußte, sondern die wesentliche Identität seiner Philosophie mit der des Aristoteles bekannte und das anerkennendste von mir citirte Urtheil über des Scholastikers Thomas von Aquin Summa aussprach. So habe ich argumentirt. Nun kommen Sie und schreiben: „Hegel wird als Vorbild aufgestellt, wie man die Scholastik anzuerkennen habe." Wenn Sie etwa geschrieben hätten: An dem Beispiel Hegel's wird gezeigt, daß man die Scholastik anzuerkennen habe, oder wenn ich annehmen könnte, daß Ihr „wie" hier die unschuldige Bedeutung eines bloßen Stellvertreters des „daß" haben soll, so könnte ich gegen Ihren Satz nichts aushaben, dann wäre er auch bloßes Referat, nicht Schluß. Als Schluß aber muß ich ihn nehmen nach dem Zusammenhang mit dem Folgenden, wofür er selber Prämisse ist, wie wir sehen werden.

Dieser Ihr Schluß nun ist abermals ein Fehlschluß, ja er nimmt sich, was noch schlimmer ist, so ziemlich aus wie ein Sophisma. Es kommt nur darauf an, ob Sie hiebei bona fide — was ich annehmen will — das „wie" statt „daß" gebrauchten, oder ob Sie es absichtlich verwechselten. — Hegel hat nun allerdings die Scholastik anerkannt und, wie gesagt von des Aquinaten Summa bemerkt, sie enthalte „gründliche, metaphysische Gedanken über den ganzen Umfang der Philosophie und Theologie." Damit kann der

hl. Thomas wahrhaftig zufrieden seyn, man kann ein philosophisches Buch nicht mehr loben. Andererseits aber habe ich schon zu wiederholten Malen den Punkt berührt, an welchem Hegel sich vom philosophischen und theologischen Bewußtsein der Scholastik ganz bestimmt unterscheidet, seine Aufstellung nämlich, daß das Absolute nur im absoluten Denken, in der dem denkenden Geist ganz offenbaren Idee seine Existenz habe. In dieser Beziehung hat er die Scholastik allerdings nicht anerkannt, sondern sie sogar ausdrücklich verworfen. Die spekulative, aristotelische Dialektik der Scholastik hat er anerkannt; den wahren idealen Gehalt ihrer Begriffe — ich habe speciell auf die Anerkennung des scholastischen Begriffs von Gott als Actus purus hingewiesen — hat er anerkannt; er hat sogar — davon weiß man gewöhnlich gar nichts! — die historische Erscheinung Christi, als des eingefleischten Logos, also deren absolute nicht bloß relative Bedeutsamkeit anerkannt in seiner Religionsphilosophie. Christus kann nach Hegel nicht auf gleiche Linie gestellt oder verglichen werden mit anderen historischen Größen, mit Sokrates, Confutius u. s. w. wie so viele Confusionisten gewollt haben und wollen. Er hat eine einzigartige Bedeutung nach Hegel. Sogar die wirkliche Auferstehung aus dem Grabe und die Auffahrt (freilich nicht Himmelfahrt im christlichen Sinn) vor den Augen der Jünger (zu pädagogischem Zwecke!) hat Hegel anerkannt. (Man vergleiche über den letzten Punkt Erdmanns Geschichte der neuern Philosophie.) Ueberhaupt hat Hegel die Vernunftgemäßheit der Formen des christlichen Dogma anerkannt. Was er aber geleugnet, das ist die Beziehung desselben auf eine für uns in unserer dermaligen Zuständlichkeit geheimnißvolle, magische Sphäre der Wirklichkeit, welche er ganz aufgehen ließ in seiner „offenbaren" Idee, an diese, seinen absoluten Geist, seinen Gott, glaubend, dafür religiös schwärmend. Das war Hegel, so anerkannte er das philosophisch-theologische Bewußtsein der Scholastik, so leugnete, verwarf er es.

Sie sehen also, Herr Professor, ich distinguire wohl, confundire nicht. Bringen Sie sich daher fortan nicht wieder in die un-

angenehme Lage, hören zu müssen, es sei, was Sie sagen, entweder ein Fehlschluß oder ein Sophisma; referiren Sie, wenn Sie das wollen, einfach, ich hätte gesagt, daß Hegel die Scholastiker, insbesondere den hl. Thomas gelobt habe, wegen seiner gründlichen metaphysischen Gedanken."

Doch ich halte mich zu lange bei der Widerlegung Ihrer einzelnen Fehlschlüsse auf. Wir können mit den folgenden kürzer verfahren. „Hegel endlich," schreiben Sie ferner, „steht auf Platon und Aristoteles wie die Väter und Scholastiker." Da haben wir wieder das fatale „wie." Lesen Sie das über den vorigen Fehlschluß, resp. das vorige Sophisma Gesagte nochmal. Alles dort Gesagte gilt auch hier. Das „wie" könnte unschuldig sein und nichts weiter bedeuten, als ein einfaches „und", in diesem Sinne: die Väter und Scholastiker standen auf Aristoteles, und Hegel stand auch auf demselben. Aber diesen unverfänglichen Sinn des „wie" hier anzunehmen, duldet der Zusammenhang nicht.

Ich gehe sogleich zum Hauptschluß über, für den alle früheren nur Prämissen sind, freilich, wie wir gesehen haben, nur durch falsche Schlußfolgerung aus meinen Sätzen und Aufstellungen gewonnenen Prämissen. Sind nun diese gefallen, so fällt natürlich damit auch der Schluß. Daß aber diese Ihre Prämissen alle Schlußfolgerungen waren, resp. sophistische Verdrehungen dessen, was ich wirklich sagte, ergibt sich daraus, daß sonst Ihr Hauptschluß ein Unsinn wäre. „Nun, so wird wohl Hegel der wahrhaft katholische Philosoph und Kirchenlehrer sein!" Wenn die vorigen Sätze nicht das sind, als was ich sie aufzeigte, wenn Sie mich in ihnen nicht Alles confundiren lassen wollten — was ich wahrhaftig nicht that — woher dann dieser Schluß? Kann Hegel nicht den hl. Thomas wegen seiner Philosophie loben, auf Platon und Aristoteles stehen und doch kein „wahrhaft katholischer (wie Sie das meinen) Philosoph und Kirchenlehrer," ja nicht einmal ein Christ im positiven Sinne des Wortes sein? Wir Andern meinen das schon, und wenn Sie das nicht einsähen, so wäre es nur ein Zeichen dafür, daß Sie nicht distinguiren können. Es nähme sich Ihr Schluß aus wie

etwa dieser: Cajus erfreut sich einer guten Gesundheit; er ist ferner ein schöner, wohlgestalteter Mensch; folglich ist er ein frommer religiöser Mensch! Einen solchen Schluß halte ich aber doch für ganz unmöglich bei einem Professor der Logik, und so kann ich nicht anders als zur ersten Position meines Dilemmas zurückgreifen, wornach alle Ihre Prämissen Fehlschlüsse waren oder Rabulistereien (was Sie lieber wollen), nach deren Widerlegung auch der Hauptschluß widerlegt ist.

Ich ziehe noch hieher mit Rücksicht auf die darin entwickelte Logik, was Sie in Betreff meines Referats über Ihre Vergleichung der neuern Philosophie mit dem verlornen Sohn zu sagen belieben. Sie schreiben in Ihrer „Erwiderung“: „Es handelte sich darum, jene Richtung der neuern Philosophie zu kennzeichnen, die in den französischen, später in den deutschen Materialismus (Feuerbach) ausartete — wobei freilich auch die Hegel'sche Philosophie ein wenig in Betheiligung gezogen wird. Aber selbst dieses Gleichniß muß Hr. Bullinger nur vom Hörensagen kennen, sonst hätte er als gewissenhafter Mann, der er doch sicher ist, mir nicht zur Last legen können, mich selbst für den zurückgekehrten verlornen Sohn ausgegeben zu haben, denn dieß ist nicht wahr. Es heißt daselbst am Schluß: „Und wiederum in Schelling regt sich endlich die, wenn auch noch verworrene Sehnsucht zurückzukehren ins Vaterhaus. Und von dieser unbestimmten Sehnsucht ist der größere Theil der Philosophirenden gegenwärtig durchdrungen.“

Vor Allem muß ich mich verwahren gegen eine offenbar hier vorliegende Zweideutigkeit. Was wollen Sie damit sagen, wenn Sie schreiben: „Es handelte sich darum, j e n e Richtung der neueren Philosophie zu kennzeichnen ꝛc.?“ Jedenfalls muß Ihnen klar sein, daß das zweideutig lautet, und man nicht wissen kann, ob Sie damit die Richtung, die die neuere Philosophie überhaupt genommen hat, im Unterschiede von früheren Richtungen und der jetzigen seit der „verworrenen Sehnsucht“ bezeichenen wollen, oder ob vielmehr das „jene“ zu betonen ist und Sie damit eine Distinktion verschie-

dener Richtungen, wenigstens zweier, innerhalb der neuern Philosophie selbst angedeutet haben wollen.

Da Sie die Galanterie haben, an meiner Gewissenhaftigkeit nicht zu zweifeln, so kann ich natürlich nicht anstehen, Ihnen dieselbe zu erwiedern. Sie haben also wohl bona fide, ohne rabulistischen Nebengedanken statt etwa: „die Richtung der neuern Philosophie“ oder noch besser und unzweideutiger, kurz: „die neuere Philosophie“ — „jene Richtung der neueren Philosophie“ geschrieben. Sie begreifen aber auch, daß dieses sehr zweideutige „jene“ mir nicht angenehm sein kann, und daß es mich wohl in den Augen mancher der Sache nichtkundiger Leser Ihrer „Erwiderung“ in ein etwas schiefes Licht bringen mußte. Denn faßte einer dieser Leser die Sache so auf, als ob Sie mehrere Richtungen innerhalb der neuern Philosophie unterschieden und das Gleichniß nur für die eine bestimmte Richtung gebraucht hätten: so hatte ich in seinen Augen offenbar Unrecht, wenn ich Sie das Gleichniß von der neuern Philosophie überhaupt gebrauchen ließ. Und muß ich Ihnen sagen, der auf das „jene“ sich beziehende nachfolgende Relativsatz: „die in den französischen, später deutschen Materialismus ausartete“, legt diese Voraussetzung so nahe, daß Sie beim Niederschreiben dieser Zeilen schon recht abgespannt und gedankenmüde müssen gewesen sein, wenn Sie die Zweideutigkeit nicht bemerkten. Gegen diese Voraussetzung nun aber muß ich ernstlichst protestiren. Sie unterscheiden bei Anwendung des Gleichnisses nicht verschiedene Richtungen der neuern Philosophie, sondern gebrauchen es von der neuern Philosophie überhaupt, ohne nur die leiseste Andeutung einer vorausgesetzten Unterscheidung zu machen. Sie haben also die neuere Philosophie überhaupt, nicht bloß eine gewisse Richtung derselben mit dem verlorenen Sohne verglichen.

So habe ich Ihrem „unwahr“ auch ein „unwahr“ entgegengesetzt und Ihre Galanterie mit Galanterie vergolten. Wir sind aber noch nicht fertig. Während Sie mein „unwahr“ werden stehen lassen müssen, streiche ich das Ihrige als unwahr und unlogisch. Ich schrieb in meinem Aufsatz: „Frohschammer hat ja die Philo-

sophie seit Carteſius bis auf ihn herab mit dem verlorenen Sohne verglichen, der das Vaterhaus verließ und in der Fremde ſich mit Schweinefutter nährte, bis er endlich in ihm zum Vaterhauſe, d. h. zum Chriſtenthum und zur Kirche zurückkehrte.“ Sie ſind nun empört darüber, daß ich Ihnen „zur Laſt gelegt“, „ſich ſelbſt für den zurückgekehrten verlorenen Sohn ausgegeben zu haben“, denn das ſei nicht wahr. Denken Sie vielleicht daran, daß ich Ihnen etwa Hochmuth habe „zur Laſt legen“ wollen? Ich muß Ihnen für dieſen Fall das Geſtändniß machen, daß ich etwas frappirt war, als ich in den „Bayeriſchen Volksblättern“, welche theilweiſe meinen Aufſatz aus der „Allgemeinen Zeitung“ aufnahmen, bei der betreffenden Stelle eingeklammert den Ausruf las: „freilich hochmüthig dieß!“ Dieſer Gedanke, Sie als hochmüthig zu kennzeichnen, lag mir bei Abfaſſung meines Aufſatzes ſo ganz und gar ferne, daß ich anfangs nicht ſogleich begreifen wollte, wie die „Volksblätter“ zu dem Ausruf gekommen. Aus der ganzen Tendenz meines Aufſatzes geht klar hervor, daß ich daran gar nicht dachte. Der Sinn war vielmehr der: die „neuere Philoſophie“ und Ihre eigene verhalten ſich zu einander wie der verlorene und der zurückgekehrte Sohn, ſie ſind alſo verſchieden, dürfen nicht, wie es in den Zeitungen geſchehen, confundirt und identificirt werden. Dieſer Unterſchied ſollte hervortreten, nicht ein etwaiger Hochmuth.

Doch Sie ſchreiben, ich hätte Ihnen „zur Laſt gelegt“, ſich ſelbſt für den zurückgekehrten verlorenen Sohn ausgegeben zu haben, und meinen damit etwa, ich hätte Ihre ſehr werthe Perſönlichkeit gemeint. Das habe ich aber durchaus nicht gewollt; nicht Sie ſind der zurückgekehrte verlorene Sohn, ſondern Ihre Philoſophie ſoll es ſein nach Ihrem Gleichniß. Das iſt der Sinn meines Referats: „Frohſchammer hat die Philoſophie mit dem verlornen Sohn verglichen, der (nämlich die Philoſophie) . . . . bis er (die Philoſophie als verlorner Sohn) in ihm zum Vaterhauſe zurückkehrte. Ich hätte vielleicht, wenn ich daran gedacht hätte, damit ja kein Mißverſtändniß möglich wäre, ſchreiben ſollen: „mit ihm, an ſeiner Hand, unter ſeinen Auſpicien!“ Das und nichts anderes iſt aber der Sinn

meiner Worte, wenn Sie von Wortklauberei und Sylbenstecherei absehen. Und was sollte denn in meinem Zusammenhang das für ein Sinn sein, als Unsinn, wenn ich Sie selber, Ihre Persönlichkeit, für den zurückgekehrten verlorenen Sohn sich hätte ausgeben lassen? Um einen Gegensatz hat es sich gehandelt, aber nicht um den Gegensatz zwischen der neueren Philosophie und Ihnen, sondern um den zwischen der neuern Philosophie und der Ihrigen!

Oder, ich weiß wahrhaftig nicht recht, was Ihre Worte sagen sollen, wenn es etwas Vernünftiges sein soll, wollen Sie vielleicht leugnen, daß nach Ihrem Gleichnisse Ihre Philosophie der zurückgekehrte verlorene Sohn sei? Sie verurtheilen ja die neuere Philosophie, sie mit dem verlorenen Sohne vergleichend und stellen dieser gegenüber eine neue „Philosophie" auf, die auf die Religion, auf das christliche Bewußtsein basirt ist. Die Ausführung Ihres Gleichnisses schließt allerdings nicht ausdrücklich so: „meine Philosophie ist nur der verlorene Sohn!" — aber es heißt, nachdem Sie von der „verworrenen, unbestimmten Sehnsucht" Schellings gesprochen — insoferne muß ich Sie auch corrigiren, nicht, was Sie über die verworrene Sehnsucht sagten, bildet den Schluß, wie Sie in Ihrer Erwiderung andeuten! — es heißt am Ende so: „Allein es ist schlechterdings mit dieser Rückkehr Ernst zu machen, wenn wahrhaft geholfen werden soll." Und Sie, der Sie das schreiben, stellen nun, wie gesagt, in demselben Elaborat die Grundlinien einer neuen „Philosophie" auf, deren Princip das Gottesbewußtsein, deren Objekt die „welthistorische Thatsache der Religion" ist, die vom Standpunkte der „christlich gebildeten Vernunft" ausgeht. Sie bestimmen dann unmittelbar nach der Ausführung des Gleichnisses das Verhältniß, welches sich der zurückgekehrte Sohn (die Philosophie) zum daheimgebliebenen (der Theologie) wird geben müssen, ganz so, wie Sie es seitdem prakticiren und darob mit dem „Bruder" und mit dem „Vater" in Conflikt gerathen sind!

Habe ich nach allem diesem nicht das Recht zu schließen, daß nach Ihrer Auffassung Ihre „Philosophie" doch wahrlich nichts anderes sein könne, als entweder der zurückgekehrte oder wenigstens der

zurückkehrende Sohn, was auf Eins hinauskömmt, da auch der zurückkehrende seinen bisherigen Verhältnissen den Rücken gekehrt und das Schweinefutter hinter sich gelassen hat? Es müßte denn nur sein, daß Sie sich jetzt der Rückkehr schämen und nach der „verworrenen, unbestimmten Sehnsucht" zurückverlangen sollten. Sed jam satis de parabola!

IV.

Erstes und zweites Glied einer rhetorischen Anaphora.

Und nun komme ich zu Ihrer vortrefflich gelungenen Anaphora. In der Rhetorik würde sie wahrhaftig den ersten Preis erlangen. Sie schreiben: „Alles und jedes, was sonst Hr. B. von meiner Philosophie sagt, ist unwahr. Unwahr ist, daß ich eine strenge Grenzlinie zwischen der alten und neuen, speciell neuen deutschen Philosophie gezogen; unwahr, daß ich die ganze bisherige Philosophie, die platonisch-aristotelische, die scholastische und die neuere Philosophie für „Abstraktionsplunder" erklärt; unwahr, daß ich je behauptet, die philosophische Continuität sei abzubrechen und die wahre Philosophie rein nur aus dem Kopf des Philosophen herauszuspinnen." In der That, das ist eine herrliche Anaphora! Wie befriedigend wäre es nun für mich, wenn ich sie Ihnen zurückschleudern könnte in ihrer vollen Dreizahl! Wie weiland Aeschines und Demosthenes könnten wir, ganz abgesehen von dem Ausgang unseres Streites, wenigstens in formeller, rhetorischer Hinsicht Beide bewundert werden! Leider aber bin ich nicht in dieser vortheilhaften Lage; ich kann Ihnen nicht entgegendonnern: „Wahr ist Alles, was ich gesagt habe; wahr ist es, daß Sie eine strenge Grenzlinie ꝛc. In der That, Herr Professor, Sie haben vollkommen Recht, es ist unwahr, daß Sie eine strenge Grenzlinie zwischen der alten und neuen Philosophie gezogen." Aber — wer hat denn das behauptet? Sie messen mir hier eine Behauptung bei, die ich nirgends gemacht, ja, die ich gar

nicht einmal hätte machen können. Wo ist da wieder Ihre Logik stecken geblieben? Oder haben Sie mir so wenig Logik zugetraut, daß Sie in zwei unmittelbar auf einander folgenden Sätzen mich das Entgegengesetzteste konnten aufstellen lassen? Einmal soll ich behaupten, Sie zögen eine strenge Grenzlinie zwischen der alten und neuen Philosophie, und dann sogleich: alle bisherige Philosophie, die neue so gut, als die alte, sei Abstraktionsplunder nach Ihrer Ansicht! Wenn Sie in der That so gering von meiner Logik dachten, so muß ich Ihnen einfach erklären, daß Sie hier „auf dem Holzweg" gewesen. Ich habe diesen Unsinn nicht gemacht. Er bedarf einer anderweitigen Erklärung; und da ist wohl keine andere möglich, als daß Sie entweder der Rhetorik und Anaphora zu Lieb oder aus sonstigem Eifer die Logik zu kurz kommen ließen.

Erinnern Sie sich gefälligst, daß ich nicht direkt gegen Sie und Ihre Philosophie aufgetreten bin mit meinem Artikel in der „Allgemeinen Zeitung." Die Zielscheibe desselben waren gewisse darin näher charakterisirte Zeitungscorrespondenzen in Betreff Ihrer und der Günther'schen Philosophie. Ich muß Sie aber noch näher orientiren. Mein Artikel, den die „Allgem. Zeitung" erst am 3. Mai brachte, ist nicht etwa erst anfangs Mai geschrieben worden. Ich hatte denselben schon 14 Tage zuvor an die Redaktion eingesandt, dazu hauptsächlich veranlaßt durch Nr. 104 der „Allg. Ztg." vom 14. April. Da findet ein Correspondent auffallend, daß der Papst in seinem Schreiben in einer Hinsicht noch weiter gehe, als Sie. Nach dem päpstlichen Erlaß könne nämlich durch die menschliche Vernunft die „existentia et natura Dei" 2c. demonstrirt werden. Diese natura, Wesenheit, könne aber nur ein Begriff einer veralteten Philosophie sein. In diesem Sinne wird dort des Weitern perorirt. Diese unsinnige Correspondenz ist es, die mich vollends in Harnisch brachte und veranlaßte, mit meinem Artikel vor die Oeffentlichkeit zu treten (freilich, wie Sie bemerken, ohne meine Competenz hiezu durch etwas dargethan zu haben!), um den durch Zeitungsartikel ganz verrückten Gesichtspunkt in Beurtheilung des Vorgehens der kirchlichen Lehrautorität gegen Sie und Günther

wieder zurechtzurichten. Sollte nun das in der „Allgem. Zeitung" geschehen, so mußte und durfte ich jene Correspondenzen als bekannt voraussetzen und mich gleich in medias res hineinstellen. „Vor Allem, schrieb ich, ist es nach meiner Ueberzeugung vom Uebel, daß man eine strenge Grenzlinie ziehen will zwischen der alten und neuen, speciell neuen deutschen Philosophie." Ich sprach die Ueberzeugung aus, daß die Philosophie, soweit sie wirklich diesen Namen verdient, zu allen Zeiten wesentlich dieselbe Philosophie sei und zeigte an dem Beispiel Hegel's, „des bedeutendsten deutschen Philosophen der Neuzeit", daß das auch die Ansicht der „neuen deutschen Philosophie" und ihrer bedeutendsten Vertreter gewesen, woraus sich von selbst der Schluß ergibt, daß jene Zeitungscorrespondenten nicht wissen, was sie thun, wenn sie jene strenge Grenzlinie zwischen der alten und der neuen, speciell neuen deutschen Philosophie voraussetzen. Dann fuhr ich fort: „Woher nun auf einmal dieser Bruch zwischen dem Alten und Neuen? Bei Pr. Fr. wohl aus der Voraussetzung, daß alle bisherige Philosophie „Abstraktionsplunder" sei, dem gegenüber erst er jetzt eine wahre Philosophie zu produciren habe. Günther hatte einen andern Grund" 2c.

Das ist also der Gedankenzusammenhang: Ein Bruch zwischen dem Alten und Neuen wird vorausgesetzt. Jene Zeitungscorrespondenten tragen ihn fälschlich auf die „neue und neue deutsche Philosophie" über, die sie der alten und mittelalterlichen als einer veralteten gegenüberstellen. Bei ihnen (das brauchte ich nach meinen Anführungen, nicht mehr ausdrücklich hinzuzusetzen) erklärt sich der vorausgesetzte Bruch zwischen dem Alten und Neuen aus Unwissenheit und Unkenntniß der Sachlage, falls es ihnen nämlich wirklich Ernst ist mit ihrer Voraussetzung. Anders erklärt sich der Bruch zwischen dem Alten und Neuen bei Professor Frohschammer und Günther. Der Grund ist hier nicht wie bei den Zeitungscorrespondenten bloße Einbildung oder tendenziöses Vorgeben, sondern 2c. Von Professor Frohschammer und Günther weiß man allerdings, daß sie mit dem Alten brechen und ihr Neues in Gegensatz darzustellen. Das sollten aber auch die Zeitungscorrespondenten wissen

und sollten nicht die betreffenden Philosophien derselben mit der „neuen und neuen deutschen Philosophie" identificiren!

Das war mein Gedankengang, und er ist wohl logisch; nur haben Sie diese Logik nicht erfaßt und mich eine Aufstellung machen lassen, die ich unmöglich habe machen können, wenn ich nicht absolut Widersprechendes behaupten wollte. Was ich wirklich sagte, widerspricht sich nicht; ich behauptete nur, daß Sie einerseits alle bisherige Philosophie, die alte wie die neue, mit der Etikette „Abstraktionsplunder" behängten, und andererseits diesem „Abstraktionsplunder" als dem Alten gegenüber Ihr Neues, eben Ihre Philosophie aufstellten.

„Unwahr (ist)", sagen Sie ferner, „daß ich die ganze bisherige Philosophie, die platonisch-aristotelische, die scholastische und neuere Philosophie, für „Abstraktionsplunder" erklärt." Dieses zweite Glied Ihrer Anaphora fällt nach der einen Seite seiner Aufstellung mit dem Folgenden zusammen und Sie hätten, da Sie vom „Abstraktionsplunder" anderwärts schon gesprochen, hier davon absehen können. Sie hatten ja schon gesagt, daß Sie höchstens von der Hegel'schen Philosophie, resp. deren liebenswürdigsten Seite (von der Sie, wie wir oben sahen, ganz besondere Kenntniß haben!) den Ausdruck gebraucht haben könnten. Es war also auch dieses Glied der Anaphora nicht nöthig und kann also nur zu rhetorischen Zwecken hier noch einmal figuriren sollen. Sie haben mich in dieser Partie durch Ihre Rhetorik wie anderwärts durch Ihre Logik niederschmettern wollen. Das macht gewiß auf manches blöde Gesicht einen gewaltigen Eindruck, wenn so Schlag auf Schlag ein „Unwahr ist" auf das andere folgt. — Ich habe Ihnen nun schon oben gezeigt, daß Sie einen objektiven Grund nicht geltend machen können, warum Sie nur gegen Hegel, nicht auch gegen irgendwelchen andern Philosophen großen Stils, der überhaupt den Namen des Philosophen verdient und in der Geschichte behauptet, unter Ihren andern Schimpfnamen auch diesen sollten da oder dort gebraucht haben können. Ich habe Ihnen dort auch auseinandergesetzt, was jener Ihren philosophischen Standpunkt kurz und bündig charakterisiren

sollende Satz: „Abstraktionsplunder" ist ihm die platonisch-aristotelische wie die scholastische Philosophie, „Abstraktionsplunder" ist ihm aber auch die neuere und neueste, insbesondere die Hegel'sche Philosophie": was also dieser Satz einem vernünftigen Leser andeuten konnte und was man andererseits ohne sich lächerlich zu machen, aus ihm nicht kann herauslesen, wie man ihn nicht kann verstehen wollen. — Das, was den Platon zum Platon, den Aristoteles zum Aristoteles macht, das, was die Scholastik als tiefsinnige Philosophie erscheinen läßt, das, was auch in neueren und neuesten Zeiten trotz vieler Versuche, idiotische „Philosophien" zur Geltung zu bringen, als das wahrhaft Spekulative und Philosophische jedem philosophisch Gebildeten sich ausweist, die Metaphysik des Spinoza, des Schelling, Hegels, das Alles ist Ihnen „Formelwerk", „Formelkram", „Formelkrämerei", „entgeistetes Buchstabenwerk", „Drakelton" (Schelling), „dürre, leblose Stoppeln", „philosophischer Leisten", soviel ich mich erinnere, auch „Abstraktionsplunder" und wie die Termini alle heißen mögen, die Sie synonymisch so oft gebrauchen. Wie oft und wo gerade Sie diesen oder jenen von den ganz gleichbedeutenden Ausdrücken gebraucht haben, z. B. den Ausdruck „Abstraktionsplunder", darauf, wie gesagt, kommt es gar nicht an, und es genügt vollkommen Ihr Geständniß, daß Sie ihn von der Hegelschen Philosophie gebraucht haben könnten. Nur das muß ich nachträglich noch bemerken, daß, wenn Sie so nebenbei von „einer Seite, der liebenswürdigsten" der Hegel'schen Philosophie reden, als durch welche die deutsche Philosophie bei uns und im Ausland in Verruf gekommen sei, Sie diese feine Distinktion nur in rabulistischem Interesse gemacht haben können. Sogar in Betreff des Hegel wollen Sie sich also eine Hinterthüre offen halten. Das kann ich Ihnen aber nicht gelten lassen.

Hegel geht, muß ich Ihnen erklären, in dem auf, was Sie zugestandenermassen als „Abstraktionsplunder" bezeichnet haben könnten und worauf Sie — vielleicht wegen der „Mühseligkeit" des doch wohl einmal begonnenen, aber nicht fortgesetzten Studiums — sogar erbost sind. Man muß von Hegel soviel wie nichts wissen, um in ihm

noch eine andere Seite unterscheiden zu wollen. Die Kategorien der Hegel'schen Logik sind nach Hegel'scher Lehre die reinen Wesenheiten von Allem, von Gott und Welt, und wie die Naturphilosophie, so spinnt sich auch seine Rechtsphilosophie, seine Aesthetik und seine Religionsphilosophie in diesen Kategorien ab. Das pfeifen die Spatzen auf den Dächern. Wenn Sie consequent sein wollen, muß Ihnen die ganze Hegel'sche Philosophie nicht bloß „eine Seite" derselben Abstraktionsplunder oder Formelkrämerei oder was immer dergleichen sein. Und Sie machen in der That auch sonst keine solche Distinktion bei Hegel.

Ich gehe zum dritten Gliede Ihres rhetorischen Meisterstückes über, in welches, wie ich angedeutet, wohl eine Seite dessen hinübergehört, was Sie bei dem zweiten gedacht haben. Sie wissen sogar, d. h. Sie wollen in Hegel verschiedene Seiten unterscheiden, warum also nicht auch anderwärts, und wenn Sie auch die eine verwerfen, so können Sie ja immer die andere anerkennen. Laßt uns sehen!

V.

Die Philosophie und der religiöse Glaube. — Bruch mit der bisherigen Metaphysik.

Sie erklären es als unwahr, daß Sie je behauptet, die „philosophische Continuität" sei abzubrechen und die wahre Philosophie rein nur aus dem Kopf des Philosophen herauszuspinnen. — Vorweg muß ich bemerken, daß im Betreff der Spinnerei ich hier einen Hintergedanken vermuthe. Das Wörtchen „rein" habe ich in meiner betreffenden Aeußerung nicht gebraucht und Sie hätten es daher in Ihrer „Erwiderung" füglich weglassen können. Ich weiß recht gut, daß Sie — um das Bild beizubehalten — nicht r e i n aus Ihrem Kopf Ihre Philosophie herausspinnen wollen. Vielmehr bedarf Ihr Kopf, resp. Ihre Gottesbewußtseinspotenz dazu auch eines Materials zur Verarbeitung. Vom Rocken der Geschichte spinnen Sie gleichsam mittelst Ihrer Gottesbewußtseinspotenz das Werg der Mythologie und den reinen Flachs der positiven, christlichen Religion ab, wobei

Sie, nebenbei gesagt, dieser Spinnerei (der Philosophie), gegenüber der Ihnen zu herrisch und ungebürlich als Schaffnerin sich zu geriren scheinenden Theologie, das Recht vorbehalten, den Faden nach Gutdünken zu drehen, anzufeuchten, abzuhaspeln u. s. f. Also nur keinen Hintergedanken wegen des „Aus-dem-Kopf-herausspinnens"; ich habe das schon so gemeint und habe, wie gesagt, das Wörtchen „rein" nicht hinzugesetzt!

Nun aber die „philosophische Continuität!" Nirgends, sagen Sie, hätten Sie behauptet, diese sei abzubrechen; ein Buch könnten Sie zusammensetzen von lauter Stellen aus Ihren Schriften, die gerade das Gegentheil aussagen. Eine von den vielen führen Sie fettgedruckt in ihrer „Erwiderung" an. Sie meinten wohl, damit mir etwas Neues zu sagen. Mir war sehr wohl bekannt, daß Sie die gnädige Herablassung „nicht radical, gänzlich mit der Geschichte zu brechen, keine völlig neue, alles Geschichtliche mißachtende Aufstellung" machen zu wollen passim erklären in Ihren Schriften. So erklären Sie auch in der Vorrede zu Ihrer „Einleitung in die Philosophie" (S. IV), Sie wollten durch Ihre „Reform" die bisherigen Leistungen in der Philosophie nicht ohne weiters verwerfen, sondern die guten und berechtigten Elemente in denselben anerkennen und zur Weiterbildung verwerthen, so daß die historische Continuität keineswegs geradezu abgebrochen werde. Das ist sehr gnädig. Aber, Herr Professor! wenn einer ohne weiters die bisherigen Leistungen verwirft und die historische Continuität geradezu abbricht, dann hat er nach meiner Ansicht schon sich selbst gerichtet, er bringt sein individuelles Urtheil in Gegensatz zum allgemein-vernünftigen Urtheil der Geschichte, bei der auch in Bezug auf Philosophie nach meiner Anschauung ein wenig die Providenz mitspielt, und seine Philosophie stellt sich das Testimonium aus, das ich der Ihrigen lakonisch auszustellen mir erlaubte. Sie wollen nicht geradezu abbrechen. Abbrechen wollen Sie also doch, nur nicht geradezu. Dieses „geradezu" soll Sie noch retten und wegen dieses „geradezu" soll ich die Unwahrheit gesagt haben. Wenn aber einer nicht abbricht, meine ich, so sagt er überhaupt nicht, er wolle

nicht geradezu abbrechen, und wenn einer wirklich durchaus tabula rasa macht, weil ihm das Alte mit seinem Neuen nicht zusammengeht, so wird er sich wenigstens den Schein wahren wollen, daß es so und so weit doch zusammengehe und er wird sich „gute und berechtigte" Elemente zusammensuchen, daran anzuknüpfen und so die „historische Continuität nicht geradezu abzubrechen" zu scheinen.

Welches ist nun Ihr philosophischer Standpunkt? Wie verhält sich derselbe zur bisherigen Philosophie und was verwerfen Sie ausdrücklich von dieser? — „Allerdings" sagen Sie in Ihrer „Erwiderung", habe ich die Ueberzeugung ausgesprochen (Einleitung in die Philosophie, Vorrede): daß nur die von mir versuchte Auffassung der Philosophie, deren Eigenthümliches die Gründung derselben auf das historische Bewußtsein der Menschheit und dessen psychischen Grund in der Menschennatur ist, gegenüber der Gründung derselben auf bloße Naturbetrachtung oder auf bloß abstraktes Denken" (wie Sie das eben verstehen!) — daß mir, sage ich, nur diese Auffassung der Philosophie geeignet erscheine „aus der Einseitigkeit, Unfruchtbarkeit, Gemüthlosigkeit und Formelkrämerei herauszukommen und die Philosophie wieder für das Leben bedeutend und fruchtbar zu machen."

Das Praktische und für's Leben Fruchtbare Ihrer Philosophie können wir hier dahingestellt sein lassen. Ob sie aber mit Recht sich Philosophie nennt, darum vor Allem fragt sich's. Nach meiner Ueberzeugung nun ist Ihre Auffassung der Philosophie eine durchaus unphilosophische, weil Sie mit derselben den Boden der Philosophie verlassen und sich auf einen Standpunkt stellen, den man einen geschichtlichen, religiösen, meinetwegen noch religions-philosophischen, aber eben keinen philosophischen in dem gemeinen Sinne dieses Wortes nennen kann. Sie charakterisiren sich durch Ihre Aufstellung als räsonnirender Historiker und nicht als auf dem allgemeinmenschlichen vernünftigen Bewußtsein stehender Philosoph.

Das Princip der Philosophie ist der vernünftige Gedanke als Begriff der Wirklichkeit, dessen dialektische Momente das Welt-,

Selbst- und Gottesbewußtsein sind; und nicht, was Sie aufstellen, ein fingirtes an der Thatsächlichkeit der Religion sich entwickelndes unmittelbares Gottesbewußtsein des Menschen. Sie können sich davon überzeugen, wenn Sie die Philosophie, wie sie in der Geschichte sich geltend gemacht hat, eines von keiner Voraussetzung, keinem Vorurtheil ausgehenden Studiums würdigen wollen. Die Philosophie ist Vernunftwissenschaft. Ihr Objekt ist die allgemeine natürliche Offenbarung; eine außerordentliche, übernatürliche geht sie zunächst nichts an. „Die Natur nach der Vernunft auszulegen", wie Sokrates bei Platon es fordert, das ist Ihre Aufgabe; und sie kommt auf dem Wege der Lösung dieser Aufgabe zum Begriff Gottes. Die Natur offenbart Gott, verhüllt ihn nicht. Wenn Sie fragen: „Wer einer falschen Naturbetrachtung verfallen ist, wie soll der durch die Natur zum wahren Gott geführt werden?" — so antworte ich Ihnen: Die Natur selbst ist nicht falsch geworden und aus einer falschen Naturbetrachtung hat die Alten nicht die „religiöse Thatsächlichkeit", die Mythologie, sondern die nach Abthun aller Mythologie voraussetzungslos zu Werk gehende, vom reinen „Wasser" des Thales anfangende Philosophie herausgeführt und zu richtigen Begriffen von natürlichen und göttlichen Dingen gebracht. Und wie ich oben schon bemerkte, daß es eine heidnische, christliche, katholische Philosophie nicht gebe, so gibt es vor Allem auch keine heidnische, jüdische, lutherische ꝛc. Vernunft. Die Vernunft ist eben Vernunft, mehr oder weniger adäquat sich und ihr Bereich, die unserer dermaligen Einsicht offenbare Wirklichkeit begreifende höchste menschliche Geisteskraft. Die Vernunft ist Vernunft und was der Dichter allgemein von der Natur sagt: „Es bleibt sich Natur stets gleich und bewirkt durch Heiden und Christen dasselbe", das gilt speciell auch von der Vernunft, die eben natürliche, allerdings durch den Logos, in dem sie gegründet ist, erleuchtete natürliche Vernunft ist. — Sie reden immer von „einer historisch gebildeten Vernunft" gegenüber der Ihnen als eine Absurdität erscheinenden Voraussetzung einer bloß natürlichen Vernunft. Dieser Ausdruck: „historisch gebildete Vernunft" involvirt zunächst eine Zweideutigkeit. Aller-

dings, die Vernunft hat auch eine Geschichte ihres Bildungsgangs, der Entfaltung ihres Wahrheitsbegriffs, sowohl im Ganzen und Großen für die Menschheit als in jedem Einzelnen insbesondere. Die Vernunft in Aristoteles, in einem Philosophen, erscheint als gebildetere denn in Thales und in einem Kinde. In diesem Entwicklungs- und Bildungsgange bleibt sie aber stets rein natürliche Vernunft und hat soweit sie philosophirt von historischen Ueberlieferungen und Voraussetzungen ganz abzusehen, da diese die Philosophie zunächst nichts angehen.

Darnach ist auch Ihre „christlich gebildete Vernunft" zu beurtheilen. Wenn auch die Vernunft „christlich gebildet" — das heißt doch wohl, in die Wahrheiten des christlichen Offenbarungsglaubens eingeführt wird, deren begrifflicher Erfassung soweit sie auf eine geheimnißvolle, unserer dermaligen Erfahrung nicht zugängliche Ordnung und Seinsweise der Dinge gehen, immer der Glaube zu Grunde liegen bleiben muß — wenn also auch die Vernunft so „christlich gebildet" wird, so kann und muß sie eben immer noch ihren bloß natürlichen Standpunkt und die auf demselben mit logischer Nothwendigkeit sich ergebende Vernunftwahrheit von der Glaubenswahrheit unterscheiden. Und das Verhältniß dieser zweifachen Wahrheit kann nur dieses sein, daß die Vernunftwahrheit mich zur Offenbarungswahrheit führt, mich für sie vorbereitet. Bringe ich keinen vernunftnothwendigen natürlichen Maßstab der Erkenntniß über das Ob und Was des letzten Grundes der Dinge mit, so kann ich vernünftigerweise an eine „historische Thatsächlichkeit der Religion" nicht anknüpfen. Ohnehin ist diese Thatsächlichkeit der Religion als allgemeine, wovon Sie ausgehen, der alte „consensus gentium", wenigstens nicht Allen über allen Zweifel erhaben. Und wenn sie das wäre, was folgte daraus für ihre Nothwendigkeit, für die Wahrheit der religiösen Lehren und Voraussetzungen? Wie könnte ich auf diese eingehen, wenn ich keine vernünftige Einsicht zur Orientirung mitbrächte?

Auch die andere Seite Ihrer Voraussetzung kann ich nicht gelten lassen. Ein unmittelbares Gottesbewußtsein, eine Potenz für

das Gottesbewußtsein neben den Potenzen des Selbst- und Weltbewußtseins, unabhängig von diesen, wie Sie voraussetzen, haben wir Andern nicht. Unmittelbar wissen wir nur von uns und dann von der Weltwirklichkeit; das Wissen vom Grunde der Dinge, Gott, ist ein vermitteltes, auf logisch-dialektischem Wege gewonnenes. Und wenn wir auch ein solches unmittelbares, also nicht logisch-dialektisch aus der Weltwirklichkeit, in der sich auch das Selbstbewußtsein findet, eruirtes Gottesbewußtsein hätten, so folgte bloß daraus keineswegs die Nothwendigkeit der Existenz Gottes. Das würde ich mir, abgesehen, wie gesagt von der natürlichen Vernunfterkenntniß, für eine menschliche Fiktion zu halten erlauben. — Das natürliche Wissen das logisch-nothwendige Wissen der blossen Vernunft muß mich zur Schwelle des Offenbarungsglaubens begleiten; sonst kann man mir mit Recht nicht zumuthen, den Fuß über dieselbe zu setzen. Die Metaphysik ist und bleibt die Fundamentalphilosophie; die Religions-Philosophie kann erst in zweiter Ordnung folgen.

Sie aber sind, wie gesagt, anderer Ansicht. Sie versuchen eine Philosophie zu extemporisiren vom Standpunkt des räsonnirenden Historikers aus. Sie weisen uns nicht auf den Weg der allgemeinmenschlichen vernünftigen Erkenntniß Gottes aus der Weltwirklichkeit hin, aus welcher von jeher der Philosophie der Begriff Gottes resultirte. Sie leugnen die Möglichkeit eines Beweises für das Sein Gottes auf diesem Wege und widersprechen so dem Völkerapostel, der in seinem Römerbriefe schreibt: „Invisibilia enim ipsius (Dei) a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles.“ — Sie stellen damit freilich nicht das Sein Gottes oder die Möglichkeit eines Beweises dafür in Abrede; im Gegentheil suchen Sie auf Ihre Weise, auf psychologisch-historischem Wege den Beweis zu führen und thun sich etwas zu Gute, daß Sie den Materialismus bekämpfen und für das Ideale fechten. Trotzdem sind Sie nach meiner Ueberzeugung doch nur das enfant terrible der Antimaterialisten, da Sie von vorherein die stärkste Position gegen den Materialismus aufgeben wollen, die Vernunftgemäßheit

und logische Nothwendigkeit des Gottesbegriffs vom bloß natürlichen Standpunkte aus.

Die Folge davon, daß Sie so die Philosophie auf den Kopf stellen und sie auf die Geschichte und Religion anweisen, ist, daß Sie alle bisherige Philosophie verwerfen müssen und wirklich verwerfen. Alle bisherige Metaphysik muß Ihnen weichen und Sie setzen an die Stelle derselben die Religionsphilosophie als Fundamentalphilosophie. Da thun Sie vor Allem Kant's Vernunftkritik, Schellings Naturphilosophie und die Hegel'sche „Ontologie" ab. Das sind ja die absoluten Formelkrämer. Wie Sie mit diesen, die lediglich „von den bereits errungenen Kenntnissen ihre Formeln abstrahirten", kaum etwas anderes thaten als daß sie die platte Thatsächlichkeit in Worte umsetzten und damit dann apriorisch Alles construirten — wie Sie mit diesen von vornherein fertig sind, wissen wir bereits. — Dann legen Sie die Axt an das an, was Sie als „naturalistisch-rationale Metaphysik" von der Hegel'schen „Ontologie" zu unterscheiden belieben, obwohl Sie anderwärts die formelkrämerliche Verwandtschaft nicht übersehen. Es ist das die Metaphysik der Alten, des Aristoteles in letzter Instanz, der Scholastiker ꝛc. Sie sagen (Zur Reform der Philosophie II ꝛc. S. 966.): „Durch Betrachtung und Erforschung der irdischen Dinge, der gesammten Schöpfung will diese Metaphysik, das Ueberirdische, Göttliche finden, Gottes Dasein beweisen; durch einen nothwendigen Gedankengang, der sich fortspinnt an der Verkettung von Wirkung und Ursache im objektiven Dasein des Geschöpflichen, will sie hindringen bis zum Schöpfer; also auf wissenschaftlichem Wege — abgesehen vom religiösen Glauben — will sie das finden und sich machen was dieser schon hat oder selber ist, das Gottesbewußtsein und die nähere Bestimmung Gottes." Dann erklären Sie diese Metaphysik als den „babylonischen Thurmbau auf wissenschaftlichem Gebiete." „Da will man, sagen Sie (ib.), das Irdische über einander thürmen, um daran, wie auf einer Leiter zum Himmel, zu Gott empor zu steigen; durch das Endliche will man zum Unendlichen kommen, mit dem Relativen das Absolute erreichen." Dagegen

muß ich Ihnen nun bemerken, daß wer je gründliche logisch-metaphysische Studien gemacht hat, diesen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, vom Relativen zum Absoluten nicht so ungeheuerlich, im Gegentheil für ganz begründet und vernunftnothwendig findet. Dieser Uebergang ist Ihnen ein „Sprung über eine unendliche Kluft", eine „*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*" (Einleitung in die Philosophie S. 115). Sie sollten wissen, daß eine „Kluft" zwischen Gott und der Welt nur eine unlogische Voraussetzung ist und daß in der That die Welt und die Dinge in ihr in letzter Instanz Gott zum *γένος* haben, der natürlich nur nicht als in dieser Bestimmung aufgehend zu denken ist!

Man sollte es wahrhaftig nicht glauben, daß Jemand, der sich einen Philosophen nennt, solche colossal-unlogische Vorstellungen haben könne, wie Sie entwickeln. Sie unterscheiden verschiedene Erkenntnißpotenzen im menschlichen Geiste, eine Welt-, Selbst-, Gottesbewußtseinspotenz; die erste bezieht sich nur auf die Welt, die zweite nur auf das Selbst, die dritte nur auf Gott. Das sind Ihnen also gleichsam Fächer aus deren jedem nur das Betreffende geholt werden kann! Sie denken sich eine Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen, dem Relativen und dem Absoluten; und die Metaphysik, stellen Sie sich vor, wolle wie auf einer Leiter zu Gott emporsteigen, das Irdische übereinander thürmend: man komme aber nicht über das Irdische hinaus! Nach diesen Ihren Voraussetzungen — ich weiß schon, daß Sie bildlich reden, aber Ihre Bilder sind eben treffende Abbilder Ihrer ganz ordinären, hölzernen Verstandesanschauung der Dinge und ihrer Verhältnisse — nach diesen Ihren Voraussetzungen hätten Sie ganz Recht, wenn Sie sagen, daß wenn der Begriff des Endlichen nach allen Seiten ausgedacht werde, „in ihm kein Grund und Beweis des Daseins des Unendlichen liege." Wenn diese Ihre Voraussetzungen richtig wären, dann hätten Sie freilich diese Metaphysik gründlich abgethan, dann müßte es aber auch auffallend erscheinen, daß diese große That Ihrer harren mußte. Dann könnte freilich fortan das Gottesbewußtseins nur mehr aus dem Fach der Gottesbewußtseinspotenz hervorgezogen werden und

es wäre ein Unsinn, die Leiter der Metaphysik auf der Erde anzusetzen, um am Ende doch nur nach vergeblichem Bemühen in den Koth des Materialismus herabzuplumpen. — Wir Andern aber theilen Ihre Vorstellungen nicht, unser Geist, meinen wir, ist nicht in Fächer abgetheilt, zwischen Gott und Welt ist keine Kluft; man braucht keine Leiter, sondern lediglich Vernunft und Logik, um vom Endlichen zum Unendlichen zu kommen; wir steigen nicht über aufeinander gethürmtes Irdisches zum Absoluten hinauf als zu einem durch unendliche Kluft von uns geschiedenen, wir wissen es bei uns herunten und es ist selbst für uns die Leiter zu ihm hinauf; in ihm ist das Endliche gegründet, in ihm leben, weben, sind wir!

Neben jener naturalistisch-rationalen Metaphysik verwerfen Sie dann auch eine davon unterschiedene „apriorisch-idealistische oder subjektive". Hieher werden gezogen die Mystiker des Mittelalters, die Idealistiker neuerer Zeit zuletzt Schellings „Enthusiasmus und Orakelton". Diese stellen Sie sich alle so vor, daß sie nur in sich hineingeschaut, durch bloß „unmittelbares, inneres Wahrnehmen" Gottes Dasein und Wesen erkennen wollten. Die Vernunft wolle sehen, „ohne Licht und Objekt" und erkläre dann in Selbsttäuschung ihre eigene Thätigkeit für das Absolute. (Einleitung in die Philosophie S. 138.) Daß es besonders in neuerer Zeit dergleichen Idealistiker und Subjektivisten gegeben hat, ist nicht zu leugnen. Wer aber nur einmal in einen der großen Mystiker des Mittelalters hineingeschaut hat, z. B. in den Eckart, der weiß, daß keineswegs diesen Mystikern „Licht und Objekt" fehlte, daß Beides in Bezug auf sie vielmehr demjenigen fehlt, der sie bei ihrer Spekulation nur in sich hineinschauen läßt. Nicht bloß in sich hinein schauten die Mystiker des Mittelalters, sondern in die ganze natürliche und übernatürliche Offenbarung Gottes: diese suchten sie vernünftig zu erfassen. Die großen Mystiker waren zugleich auch mehr oder weniger Scholastiker, und die großen Scholastiker, z. B. der heilige Thomas waren zugleich auch Mystiker. Mystik und Scholastik hatten denselben Gegenstand, das natürlich-übernatürliche, gottmenschliche Bewußtsein des Christenthums; beiderseits treffen wir

dieselben geschichtlich erprobten, allgemein-menschlichen, vernünftigen Gedankenformen. Nur herrscht in der Mystik mehr das Gemüth und das praktische Interesse vor, in der Scholastik der unterscheidende Verstand und die Theorie.

VI.

Verunglückte Anknüpfungsversuche. — Noch ein paar Bemerkungen.

„Es versteht sich von selbst", schreiben Sie in Ihrer „Erwiderung", „daß jeder Schriftsteller wenigstens für sich die Ueberzeugung habe, daß er etwas Richtiges und Förderliches leiste, sonst kann er nicht einmal vor sich selbst seine Arbeit und deren Publikation rechtfertigen." Mögen Sie immerhin diese Ueberzeugung für sich haben; nur sollten Sie andererseits nicht leugnen, daß Sie wirklich tabula rasa machen mit aller bisherigen Philosophie. Das wollen Sie aber durchaus nicht zugestehen. Im Gegentheil sagen Sie, könnten Sie ein kleines Buch zusammensetzen von lauter Stellen aus Ihren Schriften, die gerade das Gegentheil von dem aussagen, was ich behauptete. Da könnte ich nun, im Vorbeigehen gesagt, boshaft sein und fragen, wie viel Sie denn schon Schriften gemacht, daß Sie aus denselben leicht ein kleines Buch zusammensetzen können von lauter Stellen, welche wie die von Ihnen angeführte denselben der Philosophie selbst ganz äußerlichen, nur formellen Gedanken zum Inhalt haben? Bei andern Philosophen, wenn sie auch noch so viel geschrieben haben, ist das nicht wohl möglich. Wenn Sie nicht recht viele Bücher schon vom Stappel gelassen haben — vielleicht kenne ich nicht alle — dann könnte man von hieraus einen Schluß auf die allenfallsige Anzahl Ihrer Gedanken machen, da man ja doch wohl annehmen muß, daß Sie wichtigere, die Sache selbst angehende Gedanken gewiß eben so oft zum Vortheil der Leser wiederholen. Indeß kann ich mir, muß ich wieder gestehen, einen ganz speciellen Grund denken, warum Sie gerade solche Stellen

wie die angeführte in so großer Zahl in Ihre Bücher hineinverwebt haben. Sie glauben vielleicht, wenn Sie recht oft mit der Versicherung kommen, daß Sie keineswegs die historische Continuität geradezu abbrechen wollen, dann werde man Ihnen um so eher glauben, daß Ihnen vollkommen Ernst damit sei. Ich frage Sie aber: Welches sind denn diese „guten, berechtigten Elemente", die Sie anerkennen und in Ihrer Philosophie verwerthen wollen? Sind es philosophische Elemente? Wir haben gesehen, daß Sie eine Philosophie aufstellen wollen, die in der That nicht Philosophie ist, daß Sie die räsonnirende Historie an die Stelle der Philosophie, die Religionsphilosophie an die Stelle der Metaphysik setzen. Nach diesem Ihrem Princip müssen Sie natürlich die Auswahl treffen, wenn Sie darauf ausgehen, in der bisherigen Philosophie für Sie brauchbare, „gute und berechtigte" Elemente zu suchen. Schon daraus ergibt sich, daß die Elemente, an die Sie werden anknüpfen wollen, nichts weniger als philosophische Elemente sein werden. Ich schließe das aber nicht nur aus Ihrem Princip, sondern weiß recht gut, daß Sie da und dort in der Geschichte der Philosophie anknüpfen wollen; und gleichwohl habe ich gesagt und sage ich, daß Sie mit aller bisherigen Philosophie brechen.

Indem Sie z. B. die Annahme einer auf sich selbst beschränkten rein natürlichen Vernunft für absurd erklären, da es nur eine historisch gebildete Vernunft gebe, sprechen Sie die Ueberzeugung aus, daß auch die heidnischen Philosophen nicht unabhängig vom Gottesbewußtsein ihrer Zeit geblieben. Sie sollten aber wissen, daß die alten Philosophen von Thales an zum Vortheil der Philosophie über das historisch-mythologische Bewußtsein ihres Volkes sich hinwegsetzten, mit demselben geradezu brachen und im Namen des rein natürlichen, vernünftigen Bewußtseins ihre Philosopheme aufstellten; weßhalb sie auch bekanntlich zum guten Theil als Gottesleugner verfolgt wurden.

Sie unterscheiden ferners die Wahrheit als reale, formale und ideale. Die erste ist Ihnen die Wahrheit im Sinne der (platten) Wirklichkeit und Thatsächlichkeit; die zweite Wahrheit im Sinne der

Richtigkeit; die dritte Wahrheit im Sinne von Idealität, von Angemessenheit an die göttliche Idee vom Daseienden, welche letztere Wahrheit dadurch gewonnen wird, daß die Philosophie das gesammte Dasein im Lichte des wissenschaftlich erkannten Gottesbewußtseins oder der Idee von Gott betrachtet und beurtheilt. Mit dieser Ihrer Unterscheidung einer realen und idealen Wahrheit wollen Sie sich nun „den Kern der Platonischen Philosophie" wie „die Grundtendenz der philosophischen Bestrebungen des Aristoteles" gesichert haben (Einleitung in die Philosophie. S. 48), und das ist also wieder eine Anerkennung und Anknüpfung, auf die Sie meiner Behauptung gegenüber pochen können. Aber derartige Anknüpfungen, muß ich bemerken, sind doch ein wenig zu leicht zu machen. Von Ideen spricht auch der gute Cartesius viel; kann man deßwegen sagen, er habe sich den Kern der Platonischen Philosophie gerettet? Eine Idee, meinetwegen eine religiöse Idee, darnach die Welt zu beurtheilen hat am Ende der gewöhnlichste Mensch in seinem Kopfe; deßwegen werden wir ihn aber noch für keinen Platoniker erklären, es sei denn in dem bekannten Sinne, in welchem man auch von „platonischer Liebe" spricht. Zwischen der Platonischen Ideenlehre und Ihrer „Betrachtung der Welt im Lichte des wissenschaftlich erkannten Gottesbewußtseins" obwaltet leider der in unserer Frage nicht ganz unbedeutende Unterschied, daß jene tief speculativ ist, ja die Grundlage aller ächten Speculation, Ihre Betrachtung hingegen durchaus alles Speculativen und Philosophischen ermangelt. Es handelt sich um den Begriff der Platonischen Ideen, deren metaphysischen Gehalt, deren logisch-metaphysische Herleitung, deren dialektisches Verhältniß zu einander; es handelt sich um die Frage nach dem Verhältnisse Gottes zu den Ideen, nach dem Verhältnisse der sogenannten Idealwelt zur Welt dieser Erscheinung. In der Beantwortung dieser Fragen liegt der Kern der Platonischen Philosophie und dieser Kern hat in philosophischer Beziehung wenigstens mit Ihrer Betrachtung der Weltwirklichkeit im Lichte einer durch historisirendes Räsonnement gewonnenen Gottesidee nichts gemein.

Wo möglich noch oberflächlicher aber ist das Herbeiziehen des

Aristoteles. Was ist denn die „Grundtendenz der philosophischen Bestrebungen des Aristoteles“? Oder vielmehr, muß ich Sie fragen, was wollen Sie denn, wenn Sie mit Aristoteles einen philosophischen Zusammenhang haben wollen, mit einer bloßen „Grundtendenz“? Sie werden mir vielleicht sagen, daß Aristoteles den Begriff der Wahrheit und zwar der ganzen und rechten Wahrheit, der Wahrheit in ihrem Grunde, also der idealen Wahrheit wollte, und daß diese Wahrheit auch Sie wollen. Da kann ich Sie nun aber auf das nicht philosophisch gebildete christliche Bewußtsein verweisen. Das will auch die Wahrheit in ihrem Grunde, die ideale Wahrheit haben und hat sie auch; nur fehlt, meine ich, die Philosophie. Fast möchte ich indeß sagen, daß dieses nicht philosophisch gebildete, respektive nicht verbildete unmittelbare christliche Bewußtsein noch philosophischer ist als Ihre „Philosophie“. In ihm ist mehr oder weniger bewußt gegeben das rechte Verhältniß von Wissen und Glauben, von natürlicher und übernatürlicher Gottesoffenbarung, wovon wir oben gesprochen. — Jedenfalls ist soviel sicher, daß Aristoteles in seiner Philosophie nicht von einer im Menschengeist gegebenen Potenz des unmittelbaren Gottesbewußtseins und einer damit in Correlation gestellten historischen Thatsächlichkeit der Religion ausgeht, sowie, daß er nicht erst an einem auf solchem Wege über sich verständigten Gottesbewußtsein die empirische Wirklichkeit mißt, und solche Messerei Philosophie nennt.

Auch in der christlichen Zeit suchen Sie da und dort anzuknüpfen „gute, berechtigte Elemente“ anzuerkennen. Was Sie anerkennen, das ist leider auch hier nicht philosophisch. Wo man die Philosophie und die Theologie, das natürliche Vernunftbewußtsein und das christliche Glaubensbewußtsein confundirt oder wenigstens Ihnen zu confundiren scheint, da fallen Sie ein, da pflanzen Sie Ihre Fahne auf. Die Väter anerkennen Sie, weil dieselben, wie Sie meinen, die Sache noch so anschauten, wie Sie belieben, weil sie religiöse, christliche Glaubensphilosophie vortrugen und nicht einerseits eine auf der Voraussetzung einer rein natürlichen Vernunft aufgebauten Metaphysik und andererseits daneben als etwas Zweites

die christliche Glaubenslehre. So sehen Sie die Sache an. Es ist nun aber hier vor Allem zu unterscheiden zwischen Vätern und Vätern. Es hat Väter gegeben, die über alle Philosophie den Stab brachen und sie als Thorheit und Irrwahn, als teuflische Erfindung verschrieen. „Cogitationes omnium philosophorum stultae sunt", sagt Lactantius, und dem Tertullian sind die Philosophen „omnium haeresium patriarchae." Das sind Extravaganzen, die darin ihre Erklärung und theilweise Entschuldigung finden, daß diese Väter einerseits nur im Kampfe mit einer gegen das Christenthum in Opposition sich stellenden Philosophie sich dazu hinreißen ließen, andererseits aber keine hinlängliche Kenntniß der alten Philosophie hatten. Die Philosophie kann die Quelle der Häresie sein, aber — sie kann es nur sein, wie man sich mit dem Messer schneiden, am Feuer brennen kann, aber sie muß es nicht sein und man kann im Gegentheil mit mehr Recht aufstellen, daß sie nicht in Häresie verfallen lasse und aus der Häresie herausführe. Der eifrige Tertullian ist am Ende auch ohne Philosophie noch Häretiker geworden. — Solchen Vätern gegenüber gab es nun aber auch andere, welche die Philosophie wirklich kannten und alle Hochachtung vor ihr hatten. Sie führten die Philosophie der Griechen auf den göttlichen Logos zurück, dessen Reich nicht erst mit dem Christenthum begonnen, der schon vor seiner Erscheinung im Fleische geheimnißvoll in der Welt war, die in ihm gegründet ist, und der aller Vernunft Leuchte war zu aller Zeit. Dabei unterschied man auch damals schon das natürliche Vernunftbewußtsein von der geoffenbarten Glaubenswahrheit, wenn auch, was sich von selbst versteht, das specifisch christliche Bewußtsein mit dem natürlichen Bewußtsein zusammenging als die nothwendige Erfüllung und Ergänzung desselben, und wenn auch die Väter keine vom christlichen Offenbarungsbewußtsein ganz absehende rein philosophische Lehrbücher abfaßten. So finden sich ja auch in des heil. Thomas Summa Theolog. neben den Vernunftwahrheiten auch die Glaubenswahrheiten, neben der Demonstration der praeambula fidei, auch die vernunftgemäße Exposition der articuli fidei; und doch hat Thomas diese beiden Gebiete wohl unterschieden.

Was Sie bei den Vätern anerkennen, das wollen Sie dann auch bei dem heil. Anselm, dem Vater der Scholastik, anerkennen. „Bei Anselm von Canterbury", sagen Sie (Einleitung in die Philosophie S. 93), findet sich keine Philosophie neben der Theologie, wenigstens keine Metaphysik, sondern seine Werke wollen wahrhaft christliche Wissenschaft, und eigentlich Theologie und Philosphie zugleich sein. . . . Anselm will sich mit seiner Vernunft nicht vor oder hinter das Christenthum und nicht vor oder hinter die Bildung, die dem Geiste durch dasselbe geworden, zurückschrauben, sondern er will, wie er selbst gesteht, selbstständig erkennen mit seinem christlich gebildeten Geist. Sein Grundsatz: Credo ut intelligam gibt hiefür insbesondere Zeugniß". Was Sie hier über die von Ihnen anerkannte „Philosophie" Anselms sagen, richtet sich nach den bisherigen Erörterungen von selbst. Anselm und wer in seine Fußstapfen tritt, auf seine Fahne das „Credo ut intelligam" schreibt, ist eben damit nicht Philosoph, sondern Theologe; der Philosoph sagt mit Abälard Intelligo ut credam!

Insbesondere erkennen Sie dann aber ein „gutes und berechtigtes Element" in dem sogenannten antologischen Argument Anselms für das Dasein Gottes. In ihm erkennen Sie „einen der kühnsten Versuche selbstständiger Gotteserkenntniß" von Seite der christlichen Wissenschaft. Unter der immensen Spreu der Scholastik, ist dieß Argument ein Sie besonders anlächelndes Körnchen. Ich sage Ihnen aber: wenn das die wahre Bedeutung des sogenannten ontologischen Arguments wäre, die Sie entwickeln, dann würde ich wieder zu meinem frühern, in Zeiten, wo ich den heil. Anselm noch nicht gelesen hatte, gebildeten Urtheil über dieses Argument zurückkehren, daß es nämlich durchaus nichts tauge, nur eine leere Spielerei mit Gedanken und Worten sei und eigentlich auf einer Verwechslung der Nothwendigkeit des Gedankens des „esse in re" in Betreff des „Ens quo majus cogitari non potest" mit dem wirklichen esse in re desselben beruhe. Diese letztere Ansicht vertritt in seiner Geschichte der neuern Philosophie Kuno Fischer, freilich ohne Kenntniß des Anselm und der Scholastik überhaupt und mit der Tendenz,

im Gegensatz zur neuern Philosophie die Scholastik wegen dieses Arguments lächerlich zu machen, wobei ihm der fatale Umstand begegnet, daß er das Argument dem hl. Thomas in die Schuhe schiebt, während dieser gerade es verwirft, und zwar in dem Sinne verwirft, in welchem ich es früher verworfen. Anselm trägt sein Argument im Proslogium so vor: „In intellectu est bonum quo majus cogitari non potest: hoc cogitari non potest non esse in re: est ergo Deus in re.“ Setzen wir nun den Fall, Anselm denke bei Aufstellung seiner Prämisse: In intellectu est bonum quo majus cogitari non potest (i. e. Deus), nicht an eine anderweitige vorausgegangene metaphysische Argumentation, wornach eben diese Prämisse, der Gedanke Gottes sich als logisch-nothwendiger Gedanke erwiesen hat und erweist, es gelte ihm vielmehr dieser Gedanke als man weiß nicht woher und warum sich unmittelbar im Bewußtsein vorfindlicher und es habe also die Argumentation Anselms einen lediglich „subjektiven Charakter“ — wie Sie annehmen — dann hätten wir eben die oben angedeutete Verwechslung. Ich muß allerdings das Höchste auch als objektiv seiend denken, denn sonst hätte ich es nicht als das Höchste gedacht. Daraus folgt aber nur die Nothwendigkeit dieses Gedankens nicht das wirkliche Seyn des Höchsten. — Setzt dagegen das ontologische Argument die übrigen Argumente, d. h. eben die metaphysisch-dialektische Exposition des Welt- und Gottesgedankens voraus, dann hat es wirklich seine Bedeutung als Completirung der übrigen Argumente, als abschließender Begriff derselben. Und in diesem Sinne muß es offenbar bei Anselm genommen werden. Anselm zeigt in seinem Monologium die Nothwendigkeit des Gedankens des Höchsten auf objektiv-dialektischem Wege, d h. vom Daseienden, Endlichen ausgehend und auf das Ewige, Unendliche schließend. Und von dieser Aufzeigung der Nothwendigkeit des Gedankens des Höchsten nimmt er nun im Proslogium Umgang, setzt sie als bekannt voraus. Das ist selbstverständlich; denn die Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins behauptet er ja auch im Proslogium nicht, leugnet nicht, daß es auf dialektischem Wege sich als nothwendig ergebe: somit muß man, wenn er es hier als

bekannt voraussetzt, annehmen, daß er es als auf dem bezeichneten Wege gewonnen voraussetze. So wie Sie das Argument nehmen, taugt es aber absolut nichts.

Sie werden vielleicht bei den neuern Philosophen leichter anknüpfen. Diesen haben Sie, wie Sie in Ihrer „Erwiderung" sagen, „selbst namentlich Ihre „Anerkennung ausgesprochen." Die neuern Philosophien sind bekanntlich großentheils von Leuten gemacht worden, die nicht philosophisch gebildet waren, die frühere Philosophie gar nicht oder schlecht kannten und daher gründlich von vorn anfangen zu müssen glaubten. Dieß Von-vorn-anfangen muß Sie natürlich ansprechen. Sie finden ferner, daß diese Philosophen „vom Subjekte, vom Menschengeist selbst ausgehen" und diesen Umstand betonen Sie besonders als die „große Errungenschaft der neuern Philosophie", die Sie anerkennen und keineswegs aufgeben wollen. (Zur Reform der Philosophie II. ꝛc. S. 943 ff.) Leider aber müssen Sie nebenbei sogleich die Bemerkung machen, daß Sie an diesem „guten und berechtigten Elemente" erst eine Verbesserung vornehmen müssen; Sie wollen es, sagen Sie, „zum richtigen Verständniß bringen und den rechten Gebrauch davon machen" (ibid.). Diese neuern Philosophen sind eben doch nicht von der Potenz im Menschengeiste ausgegangen, von der Sie ausgehen. Cartesius geht vom Selbstbewußtsein und schnitzt sich auf seine Weise seinen philosophischen Hausrath; von der „historischen Thatsächlichkeit der Religion" ist bei ihm keine Rede. — Leibnitz geht auch nicht vom Gottesbewußtsein aus; seine Monaden spinnen sich in sich ab und hätten eigentlich bei der Stellung, die sie sich der Spinozistischen Substanz gegenüber gegeben, gar kein Recht von einem Gott zu reden, wenn man ein wenig nach der logischen Consequenz fragen wollte. —

Kant ist weit entfernt, vom Gottesbewußtsein auszugehen, er weiß von einem solchen als unmittelbarem nichts und auch das logisch vermittelte läßt er als bloßes Fragezeichen stehen; vor einer „historischen Thatsächlichkeit der Religion aber hat er schon gar keinen Respekt." — Der einzige Jacobi perorirt über ein unmittel-

bares Gefühl von Gott. Wie das aber zu verstehen, ob ein unmittelbares Gefühl von Gott vor aller Philosophie oder ein unmittelbares Gefühl über alle Philosophie — die er nur als Pantheismus und finstere Nothwendigkeitslehre erkannte — hinaus, gemeint sei, darüber war eben Jacobi sich selbst nicht klar: sonst hätte er sich nicht so lange ohne Resultat mit seinen philosophischen Gegnern herumstreiten müssen. Wenn das unmittelbare Wissen Jacobis Sinn gehabt haben soll, dann muß es das letztere gewesen sein; widrigenfalls müßte man seinen Gegnern vollkommen Recht geben, daß sie ihn unzart heimschickten: denn ein absolut unmittelbares Gefühl kann nur ein Gefühl vom Gefühl, nicht von Gott sein. Das andere unmittelbare Gefühl oder Wissen von Gott aber, das die Vermittlung hinter sich hat, war nichts Neues. Jedenfalls aber hat Jacobi sein Gottesgefühl nicht an der historischen Thatsache der Religion sich entwickeln lassen. — Von Fichtes Ichlehre brauche ich nicht zu reden.

Immerhin aber wollen Sie die „große Errungenschaft der neuern Philosophie", vom Subjekt, vom Menschengeist selbst auszugehen", anerkennen, wenn Sie dieselbe auch erst corrigiren müssen. Ich muß hier die Frage an Sie stellen, was Sie sich denn bei dieser Anerkennung „der großen Errungenschaft" der neuern Philosophie gedacht haben, wenn Sie nicht eine bloße captatio benevolentiae im Auge hatten? Wenn ich von dieser „großen Errungenschaft" einen Freigeist, einen Hegelianer etwa reden höre, dann hat die Phrase doch noch einen Sinn, ich weiß, was er will; bei Ihnen aber ist durchaus nicht zu sagen, was das sein soll, wenn eben nicht bloß mit Rücksicht auf die Anknüpfungsnothwendigkeit gemachte, inhaltlich hohle Phrase. Sie müßten nur meinen, die frühern Philosophen seien nicht vom Menschengeiste ausgegangen bei ihrem Denken, sondern von den Wolken oder den Kirchthurmspitzen ihrer Dörfer. Gestehen Sie es nur, der alte Aristoteles und der hl. Thomas haben auch mit ihrem Geist operirt, sind auch vom Menschengeiste ausgegangen und darin unterscheiden sie sich ganz und gar nicht von Ihnen (ich meine bloß das Ausgehen und das Operiren als That-

sache, nicht das Wie des Operirens!); worin sie sich aber von Ihnen unterscheiden, ist dieß, daß sie als Philosophen — Thomas als Christ und Theologe hat freilich auch von der historischen Thatsache der Religion und ihrer Bedeutung gewußt — nicht auf die historische Thatsächlichkeit der Religion hinausschauten, sondern in die Weltwirklichkeit hinaus und hinein in den natürlich geoffenbarten, für die Vernunft mit zwingender Nothwendigkeit sich erweisenden vernünftigen Grund der Dinge und ihrer selbst. — Von anderer Seite angesehen, sprechen Sie, wie schon angedeutet, eine Anerkennung für etwas aus, was Sie eigentlich doch nicht anerkennen. Sie schauen auch hinaus auf etwas Aeußerliches, die „historische Thatsächlichkeit" der Religion. Haben Sie schon einmal einen Fichteaner, Hegelianer oder dergleichen gehört, der mit Ihrer großmüthigen Anerkennung der „großen Errungenschaft" zufrieden gewesen wäre? Apage! werden sie Ihnen sagen, so geht ja jeder Damian vom Subjekt aus, der etwas sucht; was er aber sucht, ist außer ihm, ist ein Gegebenes. Doch sie könnten ja diese Herrn hintennach wieder begütigen und mit sich versöhnen wollen durch die Art und Weise der Verarbeitung des äußerlich Gegebenen, und ganz abgesehen davon, könnten dieselben schon Grund genug haben, damit zufrieden zu sein, daß Sie nur von der „großen Errungenschaft" und der Nothwendigkeit ihrer Anerkennung sprechen!

Sie schreiben (a. a. O. S. 943 u. f.): „Nicht aufgeben wollen wir (die große Errungenschaft der neuern Philosophie, vom Subjekt, vom Menschengeiste selbst auszugehen), sondern zum richtigen Verständniß bringen und den rechten Gebrauch davon machen. Denn freilich etwas von Außen her Gegebenes und vom Geist An- oder Aufgenommenes kann nie wahrhaft Princip der Philosophie werden, d. h. ursprüngliches Kriterium für alle übrigen Erkenntnisse und eigentliche Quelle der höchsten Erkenntniß, der des Göttlichen nämlich, als des eigentlichen philosophischen Wissens. Denn was dieses von Außen Aufgenommene auch sein möchte, ob irgend ein Glaubenssatz oder ein überkommenes Axiom, immer müßte ja bei diesem Aufnehmen selbst das beurtheilt werden, ob dieser Satz als

Wahrheit anzuerkennen sei oder nicht . . . In gleicher Weise müßte zuvor das geprüft werden, wer es sei, der diese höchste Wahrheit biete, ob er von der Art, daß man sie als solche dürfe gelten lassen. Im Subjekt selbst also ist das Princip wie alles Erkennens, so auch des philosophischen zu suchen und anzuerkennen." — Nun, Ihr Conflikt mit der Curie geht mich hier, wo es sich nur lediglich um das Wesen oder Unwesen Ihrer Philosophie handelt, eigentlich nichts an; nur kann ich an dieser Stelle nicht umhin, zu bemerken, daß, wenn obige Worte einen unverfänglichen und von jener Seite mit Recht nicht zu beanstandenden Sinn haben sollen, uns hier nur eine absolute Gedankenlosigkeit vorliegen könne. Wo, erlauben Sie mir, ist einmal von einem Philosophen ein von Außen Gegebenes, ein Glaubenssatz oder ein Axiom als philosophisches Princip erklärt worden? Das unterscheidet ja gerade die Philosophie von andern wissenschaftlichen und praktischen Gebieten, daß es hier keine solchen gegebenen Sätze und Axiome gibt, daß man voraussetzungslos zu Werke geht und nichts gelten läßt, was nicht für das Subjekt im eigenen Denkprocesse ermittelt und als logisch-nothwendig festgestellt ist. Sie denken vielleicht daran, daß es, wie zu allen Zeiten, so auch im Mittelalter Leute gegeben, die kritiklos den nächsten beßten, gewöhnlich mißverstandenen Satz, etwa des Aristoteles, aufnahmen und darauf herumritten. Aber von solchen „Philosophen" ist ja nicht die Rede — ohnehin spielte das „*αὐτὸς ἔφα*" und die gedankenlose Nachbeterei auch in neueren Zeiten eine bedeutende Rolle — sondern von denjenigen, die mit Recht Philosophen genannt werden. Die großen Scholastiker nun, ein Thomas zum Beispiel, haben allerdings den Aristoteles als den Philosophen *κατ' ἐξοχήν* anerkannt; wenn Sie indeß glauben, daß sie demselben blind anhängen, so sind Sie „auf dem Holzweg." Die großen Scholastiker haben das von Aristoteles zum Ausdruck gebrachte allgemein-menschliche vernünftige Bewußtsein, sich zu eigen gemacht dadurch, daß sie es durchdachten, an der eigenen äußern und innern Erfahrung erprobten und im Urtheil darüber ihm das Siegel des Selbstbewußtseins aufdrückten. Man muß von Thomas nichts wissen, als die alten Lügen und

Verläumdungen über die Scholastik, um sich die Sache anders vorzustellen.

In der Philosophie gibt es keine von vornherein feststehenden, gegebenen Sätze! Jedes vorliegende Philosophem muß sich meinem Bewußtsein erst erproben und ich muß es, falls es sich nicht erprobt, verwerfen. So ward die Sache von jeher angesehen in der Philosophie, wie in neueren Zeiten, so auch im Mittelalter. Auch die von Ihnen so sehr angefeindete Neu-Scholastik erlaubt sich, den Aristoteles, den Thomas trotz ihres wohlbegründeten Respekts vor diesen Philosophen zu corrigiren. So hat erst neuerdings der Jesuit Tongiorgi, Professor der Philosophie im Collegium Romanum, in seinen „Institutiones philosophicae“ mit vielem Scharfsinn und großer Gelehrsamkeit — in meinen Augen freilich nicht zu seinem philosophischen Vortheil — einen Hauptpunkt der aristotelisch-scholastischen Metaphysik umzustoßen unternommen. Er bekämpft nämlich den Aristotelischen Begriff der s. g. materia prima, dafür nach Recepten aus der chemischen Küche Atome setzend, deren „nachgewiesene Thatsächlichkeit“ nach seiner Ansicht jene ausschließe. Das muß Ihnen doch als ein Beweis dafür gelten, daß dieser Philosoph, der sonst Neuscholastiker, Thomist ist, sein subjektives Kriterium hat und nicht blind auf von Außen gegebene Sätze und Axiome losrennt. — Es gab und gibt überhaupt keine ächte Philosophie, in welcher gewisse Sätze, Dogmen, Axiome als etwas über alle Kritik Erhabenes angesehen wären. Also ist Ihre Voraussetzung da, wo Sie in so hochtrabendem Tone von der „großen Errungenschaft der neuern Philosophie, vom Subjekt auszugehen“ reden, eine falsche Voraussetzung also ist überhaupt diese „große Errungenschaft“ eine hohle Phrase. Vom Menschengeist ist noch jeder Denker ausgegangen; im Menschengeist aber sitzen zu bleiben und ihn in sich als Monade, „die keine Fenster habe“, sich abspinnen zu lassen, zu behaupten, es sei die Welt nur Phänomen des Bewußtseins, das war keine große Errungenschaft neuerer Zeit und Philosophie. Mit diesem Idiotismus ist denn auch die neuere Philosophie selbst wieder fertig geworden. Es handelt sich nicht darum im Ich sich einzuspinnen und

sich darin im Kreise herumzudrehen, sondern vom bloßen Ich zum richtigen Bewußtsein der Wirklichkeit und Wahrheit zu gelangen.

Cartesius geht vom Ich aus und spricht in seinem vielcitirten »Cogito ergo sum« die im Bewußtsein des Denkens gegebene Selbstgewißheit aus. Dasselbe hatten vor ihm fast mit denselben Worten schon andere Philosophen gethan. So heißt es beim heiligen Augustin (Solil. II, 1) »R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis.« Das ist derselbe Gedanke, wie der des Cartesius, das sind sogar dieselben Worte, so viele Jahrhunderte vor Cartesius! Damit kann man vergleichen, was der hl. Thomas Summa Th. I. XIV. 2 sagt, wo bloß mit andern Worten das Nämliche ausgesprochen ist. Diese „große Errungenschaft" ist also etwas sehr Altes; nur hat man in früheren Zeiten kein besonderes Aufheben gemacht mit einer sich von selbst verstehenden Reflexion. — Aber, wie gesagt, auch der neueren Zeit wohlverstandenes philosophisches Interesse konnte es nicht sein, im Subjekte sich abzuschließen, sondern vom Subjekt allerdings ausgehend zum Begriff der Wirklichkeit zu kommen. Cartesius war keineswegs zufrieden mit seiner Ichgewißheit, sondern bahnte sich, freilich auf seine eigene Weise, den Weg zu der außer seinen Vorstellungen vorhandenen Wirklichkeit; und gegenüber den Subjektivitätsgespinnsten der Idealistiker haben die Philosophen großen Styls: Böhme, Spinoza, Schelling und Hegel die objektive Wirklichkeit wieder zu begreifen gesucht, dabei natürlich subjektive Kritik übend, wie dieß eben auch alle frühere wahre Philosophie gethan hatte.

In dem von Ihnen geltend gemachten Sinne der Subjektivität des philosophischen Princips ist, wie gesagt, nirgends ein Unterschied zwischen alter und neuer Philosophie aufzuweisen, und es ist daher „die große Errungenschaft" eine hohle Phrase. Wissen Sie denn aber auch, wo diese Phrase besonders in Schwung gebracht worden ist und in welchem Sinne? Hegel hat dieß Cartesische Princip, „die Gewißheit des Seins im Denken" auf seine Fahne geschrieben, aber nicht im Sinne des Cartesius, sondern so, daß er dem Cartesius und soweit es eben mit einigem Schein sich machen ließ, der ganzen

neuern Philosophie sein eigenes Princip unterschieben wollte, die Voraussetzung nämlich, daß es eine geheimnißvolle, magische Sphäre der Wirklichkeit nicht gebe, vielmehr das Wesen ganz erscheine in dieser Erscheinung und der letzte Grund der Dinge dem menschlichen Geiste im „absoluten Denken" vollkommen enthüllt sei, so wie er an und für sich ist. Das ist die Bedeutung der „großen Errungenschaft", von welcher ich oben sagte, daß sie doch noch einen Sinn habe, und daß sich dabei etwas denken lasse. Aber in diesem Sinne wollen Sie ja doch die „große Errungenschaft" nicht! Sie wollen mich in der „Allg. Ztg." als einen Hegelianer in ein schiefes Licht bringen und sollten gerade für das in der That Irrige und antichristliche der Hegel'schen Philosophie sein? Unmöglich. Indessen könnten sich die Hegelianer damit vertrösten, daß am Ende, da Sie auch das specifisch christliche Offenbarungsbewußtsein in den Kreis der Vernunftwissenschaft hineinziehen und derselben auch in dieser Beziehung Autonomie vindiciren, entweder Sie selbst oder doch wenigstens einer oder der andere Ihrer Jünger noch in's Hegel'sche Fahrwasser hinübergerathen und damit zur vollen Anerkennung der „großen Errungenschaft" gelangen könnten. Sei dem aber wie ihm wolle, es muß denselben schon dieß eine stille Freude machen, daß Sie auf der von Ihnen fabricirten Pfeife blasen. Ich aber wiederhole: Ihre Anerkennung der „großen Errungenschaft der neuern Philosophie" ist lediglich eine Hohlheit. Diese „große Errungenschaft" ist entweder nicht neu, oder, wo sie neu ist (bei den Idealistikern und Subjektivisten) keine große Errungenschaft, oder, bei Hegel, etwas, woran Sie gar nicht dachten. Im ersten Fall haben Sie also nichts der neuern Philosophie Eigenthümliches anerkannt, vom dritten ist nicht zu reden und bezüglich des zweiten Falles habe ich Ihnen oben schon das Abweichende von Ihren Principien angedeutet, ganz abgesehen davon, daß die Anerkennung eines von der neuern Philosophie (Schelling und Hegel) selbst gründlich heimgeschickten Idiotismus nicht mit Recht als Anerkennung einer „großen Errungenschaft" bezeichnet werden könnte.

Doch wird sind noch nicht fertig mit Ihren Anerkennungen.

Nachdem Sie Ihr philosophisches Princip aufgestellt und gezeigt haben, wie die Philosophie auf der von Ihnen eröffneten Bahn nach der göttlichen, überirdischen Wahrheit streben müsse, sagen Sie (zur Reform der Philosophie II. ꝛc. S. 970): „die Bedeutendsten der neueren Philosophen haben in der That der Philosophie dieselbe Aufgabe gestellt; denn worauf sie ausgingen, war letztlich doch nichts Anderes als die Erforschung und Erkenntniß des Göttlichen, Absoluten; das ist es auch allein, was ihren Systemen einen gewissen großartigen Charakter gibt trotz aller Irrthümer." Damit haben Sie also auch den Spinoza, den Schelling, den Hegel anerkannt. Ich erinnere Sie aber an das, was ich oben über Ihre Anerkennung des Platon und des Aristoteles gesagt habe. Wenn das eine Anerkennung sein soll, dann anerkennt jeder noch so ungebildete Mensch, wenn er nur an Gott glaubt und zu ihm kommen will, die Spinozistische, Schelling'sche, Hegel'sche Philosophie!

Zuletzt anerkennen Sie sogar die „Kategorienlehre", denn Sie sprechen ihr, wie wir gesehen haben, „nicht allen Werth ab" und wollen sie gelten lassen als propädeutisches Mittel, den Geist zu üben, „für Schüler", die dann aber, wenn sie einmal als „Meister" sich fühlen, selbstverständlich über diese „dürren, leblosen Stoppeln", diese „Formelkrämerei" hinausschreiten. Man braucht sie zwar auch ferner noch, nur darf nicht im Voraus feststehen, „welchen Inhalt", d. h. welche Bedeutung sie haben; man greift sie aus seiner Erinnerung, aus dem Schatz seines empirischen Bewußtseins heraus nach Maßgabe des zu erforschenden Erkenntnißobjekts, und verfügt je nach Bedürfniß „umgestaltend, potenzirend" mit souveräner Meisterschaft über ihre Bedeutung. (Zur Reform der Philosophie II. ꝛc. S. 948, 964 ff.) „So anerkennt auch der Verliebte, der von einem „holden Wesen" spricht, so die Köchin, die von „Fleisch-Substanzen" weiß, die Kategorienlehre!

Was ist nun das Resultat unserer Untersuchungen über Ihr behauptetes Nichtabbrechen der historischen Continuität? Kein anderes als dieses, daß Sie entweder aus Unkenntniß der Sache oder nur zum Schein da und dort, anzuknüpfen erklären, in der That aber für

Ihre „philosophischen" Aufstellungen in der Geschichte der Philosophie nirgends einen Anknüpfungspunkt finden können, und daß Sie das, was von jeher die bedeutendsten Philosophen als das eigentliche Wesen der Spekulation auffaßten, geradezu verwerfen und als Formelkrämerei erklären. — Sie sehen also, daß, wenn Sie auch an mich die Forderung stellen würden, meine Behauptung zurückzunehmen, — was Sie jedoch, „da an meinem öffentlichen Urtheil hierüber zu wenig gelegen", nicht thun zu wollen erklären (Erwiderung) — ich Ihnen durchaus nicht so zu Willen sein könnte, wie der Herr „Nefftzer in Paris." Ich habe nichts zurückzunehmen!

Sie werden sich überzeugt haben, Herr Professor, daß ich Ihre Philosophie schon kenne und keineswegs, wie Sie meinten, auf dem gleichen Niveau der Kenntniß derselben mit jenem „Landpfarrer in der Gegend zwischen Regensburg und Straubing" stehe. Selbigen „Landpfarrer" betreffend, kann ich nicht umhin, Ihnen mitzutheilen, was mir ein guter Freund eben aus München schreibt. „S'ist auch nicht schön", schreibt derselbe, „daß der Herr Professor seine Landsleute so in ein zweifelhaft vortheilhaftes Licht bringt. Wir haben gehört, daß der Herr Professor auch „nicht weit her", von selbiger Gegend sei und sogar schon in derselben Thätigkeit und in derselben Nähe gewirkt habe, wo das dem Herrn Pfarrer passirt ist." So der gute Freund aus München. Was er da sagt, kann natürlich Ihrer gegenwärtigen philosophischen Stellung keinen Eintrag thun; denn wenn es so gemeint wäre, läge uns hier derselbe Paralogismus, wie in Ihren oben besprochenen Voraussetzungen in Betreff meines Hegelianismus. Den „Landpfarrer" aber anlangend, erlaube ich mir, an der Richtigkeit des Ihnen zugekommenen Referats über jene Aeußerung des „Würdigen" vorläufig zu zweifeln; oder haben Sie gar einmal einen — Witz machen wollen? Das hätten Sie dann vorher be-

merken sollen. Leute von Verstand halten das für keinen Witz, sondern für eine Calumnie, die auf Sie zurückfällt: Auch hier machen Sie Fiasko!

Am Schlusse Ihrer „Erwiderung" steht die wohlfeile Bemerkung: „Aus dem Bemerkten wird man auch auf den Werth dessen, was Herr B. über Günther sagt, schließen können, und weiteres darüber zu bemerken, wohl als überflüssig erscheinen." Hierauf entgegne ich Ihnen einfach, daß, nachdem Ihre ganze Erwiderung, soweit sie sich auf Ihre eigene Philosophie bezieht, gründlich widerlegt ist, man aus dieser Erwiderung, „dem Bemerkten", durchaus nicht auf einen Unwerth dessen, was ich über Günther gesagt, schließen könne, daß man im Gegentheil aus ihrer nachgewiesenen Unkenntniß der Bedeutung der metaphysischen Kategorien überhaupt und der der Substanz insbesondere nur schließen müsse, daß Sie das von mir in der „Allg. Ztg." über die Günther'sche Philosophie Bemerkte gar nicht zu beurtheilen im Stande sind.

Unterdessen hat ein „protestantischer Gelehrter aus dem nordwestlichen Deutschland" in Nr. 142 der „Allg. Ztg." für Sie die Lanze eingelegt. Ich bemerke hier bloß, daß mich derselbe total mißverstanden hat, wenn er meint, ich hätte in meinem Aufsatz Sie und Günther, „diese beiden katholischen Philosophen" vergleichen oder behaupten wollen, Ihre Philosopheme seien in demselben Conflikt mit „christlichen Grundanschauungen und katholischen Dogmen", wie die Günther'schen. Ihn im Uebrigen zu widerlegen, was sehr leicht wäre, ist hier nicht der Platz. — Ich schließe für dieses Mal und spreche Ihnen mein Bedauern aus, durch eine gewisse Nothwendigkeit in diesen Kampf mit Ihnen hineingezogen worden zu sein. Wie ich ihn begonnen, so werde ich ihn auch fortführen sine ira et studio, was Ihre Person betrifft, lediglich im Interesse der Sache.

Burghausen im Mai 1863.

Anton Bullinger,
k. Studienlehrer.

Druck der Dr. Wild'schen Buchdruckerei (Parcus) in München.

43
58 59

43
58 59

Zettler.

43
58 59

Zettler

43
58 59

Zettler.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bullinger, Anton,

Was ist Philosophie, was nicht? Offene Briefe an Herrn Professor Dr. Frohschammer in München, als Antwort auf seine 'Erwiderung' in Nro. 130 der 'Augsburger Allgemeinen Zeitung'

München 1863

Ph.u. 76 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045381-6